MÉTODO EN TEOLOGÍA

Bernard Lonergan

VERDAD E IMAGEN
106

Colección dirigida por
Ángel Cordovilla Pérez

BERNARD LONERGAN

MÉTODO EN TEOLOGÍA

CUARTA EDICIÓN

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
2006

Cubierta diseñada por Christian Hugo Martín

Tradujo Gerardo Temolina sobre el original inglés ***Method in Theology***

© Darton, Longman and Todd, London ²1973
© Ediciones Sígueme S.A.U., 1988
C/ García Tejado, 23-27 - E-37007 Salamanca / España
Tlf.: (34) 923 218 203 - Fax: (34) 923 270 563
e-mail: ediciones@sigueme.es
www.sigueme.es

ISBN: 84-301-1053-4
Depósito legal: S. 1.491-2006
Impreso en España / Unión Europea
Imprime: Gráficas Varona, S.A.
Polígono El Montalvo, Salamanca 2006

CONTENIDO

Introducción 9

1. El método 11
2. El bien humano 33
3. Significación 61
4. Religión 103
5. Especializaciones funcionales constitutivas del método teológico 125
6. Investigación de los datos 145
7. Interpretación 149
8. Historia 169
9. Historia e historiadores 191
10. Dialéctica 229
11. Explicación de los fundamentos 261
12. Establecimiento de las doctrinas 289
13. Sistematización 323
14. Comunicación 341

Índice de materias y nombres 355
Índice general 387

Introducción

La teología es una mediación entre una determinada matriz cultural y el significado y función de una religión dentro de dicha matriz. La noción clásica de cultura era normativa: al menos de jure *no había sino una cultura, a la vez universal y permanente. Sus normas e ideales podían ser el objeto de las aspiraciones de los hombres no-cultos, ya se tratara de los jóvenes o de la masa, o de los nativos o de los bárbaros. Pero además de la noción clásica hay también una noción empírica de cultura. Es el conjunto de significaciones y valores que informan un determinado modo de vida. Puede permanecer inmutable durante siglos, pero puede también estar sometido a un proceso de lento desarrollo o de rápida desintegración.*

Cuando prevalece la noción clásica de cultura, la teología se concibe como una realización acabada y entonces se discurre sobre su naturaleza. Cuando la cultura se concibe en forma empírica, la teología se enfoca como un proceso evolutivo y entonces se escribe sobre su método.

El método no es un conjunto de reglas que cualquiera, incluso un tonto, ha de seguir meticulosamente; es más bien un marco destinado a favorecer la creatividad y la colaboración. El método describe los diversos grupos de operaciones que los teólogos han de realizar en el cumplimiento de sus diversas tareas. En nuestra época el método ha de concebir estas tareas en el contexto de la ciencia actual, de la erudición y de la filosofía contemporánea, del carácter histórico de la praxis colectiva y de la corresponsabilidad.

En una teología contemporánea así concebida, consideramos ocho tareas diferentes: la investigación, la interpretación, la historia, la dialéctica, la explicitación de los fundamentos, el establecimiento de las doctrinas, la sistematización, la comunicación. Los nueve capítulos que constituyen la segunda parte de esta obra explican, ya sea en forma global, ya sea en forma más detallada, la manera como se ha de realizar cada una de estas tareas. La primera parte tratará de algunos asun-

tos más generales que se presuponen en la segunda parte. Tales son el problema del método, el bien humano, la significación, la religión y las especializaciones funcionales constitutivas de la teología. El capítulo sobre este último tema —las especializaciones funcionales constitutivas de la teología— expondrá las razones por las que hemos llegado a determinar nuestra lista de ocho tareas diferentes.

Lo que vamos a decir hay que tomarlo, en general, como un modelo. Por modelo no se entiende algo que hay que copiar o imitar. Tampoco es una descripción de la realidad o una hipótesis acerca de ella. Es simplemente un conjunto inteligible y articulado de términos y relaciones que puede ser útil tener a disposición al ir a describir la realidad o a construir hipótesis sobre ella. Semejante a un proverbio, el modelo es un instrumento que conviene tener presente cuando se ha de afrontar una situación o emprender un trabajo.

Sin embargo, no creo tener únicamente modelos para ofrecer. Por el contrario, espero que los lectores encuentren en lo que voy a decir algo más que modelos. Pero son ellos quienes han de descubrirlo. En efecto, el primer capítulo, que trata sobre el método, muestra lo que ellos pueden descubrir en sí mismos, a saber, la estructura dinámica de su ser personal, capaz de conocimiento y de acción moral. En la medida en que descubran esta estructura, encontrarán también algo que no es susceptible de una revisión radical. Porque esa estructura dinámica es la condición de posibilidad de cualquier revisión. Por lo demás, los capítulos subsiguientes son, en lo esencial, prolongaciones del primero. Lo presuponen. Ciertamente lo complementan, pero lo hacen llamando la atención del lector sobre aspectos ulteriores, implicaciones más amplias o aplicaciones adicionales. Sin embargo, así como cada uno ha de encontrar en sí mismo la estructura dinámica descrita en el capítulo primero, así también cada uno ha de verificar por sí mismo la validez de las adiciones ulteriores que se presentan en los capítulos subsiguientes. Como ya dije, el método no ofrece reglas que haya que seguir ciegamente sino un marco destinado a favorecer la creatividad.

Si espero que muchos lectores lleguen a identificar en sí mismos la estructura dinámica de que hablo, sé también que otros quizás no lograrán hacerlo. Les ruego que no se escandalicen por el hecho de que cite tan raras veces la Escritura, los concilios ecuménicos, las encíclicas de los papas, o a otros teólogos. No estoy escribiendo un tratado teológico sino presentando un método para hacer teología. No me interesan en primera instancia los temas tratados por los teólogos sino las operaciones que éstos realizan.

Pienso que el método que presento es importante no sólo para los teólogos católicos, pero debo dejar a los miembros de otras comuniones el decidir acerca de la medida en que pueden emplear el presente método.

1
Método

La reflexión sobre el método puede hacerse en una de las tres formas siguientes. En la primera, el método se concibe más como un arte que como una ciencia. No se aprende en los libros o en los cursos, sino en el laboratorio o en el seminario. Lo que cuenta es el ejemplo del maestro, el esfuerzo por imitarlo y sus comentarios acerca del trabajo del estudiante. Tal ha de ser, a mi modo de ver, el origen de toda reflexión sobre el método, porque ésta debe partir de una realización previa. Este también será siempre el camino por el que se comunicarán los refinamientos y sutilezas propios de las áreas especializadas.

Hay, sin embargo, espíritus más audaces. Estos seleccionan la ciencia de mayor éxito en su tiempo, estudian sus procedimientos, formulan leyes y finalmente proponen una concepción analógica de ciencia. La ciencia propiamente dicha es la ciencia que han analizado. Otras disciplinas son científicas en la medida en que se conforman a sus procedimientos, e infracientíficas en la medida en que se apartan de ellos. Es así como David Ross anota a propósito de Aristóteles: «A través de toda su obra encontramos que asume el punto de vista de que fuera de las matemáticas todas las demás ciencias reciben el nombre de ciencia sólo por cortesía, puesto que se ocupan de materias en las que la contingencia juega un papel»[1]. Así también, la palabra inglesa «ciencia» significa hoy ciencia natural. Se bajan uno o más peldaños de la escalera cuando se habla de ciencia del comportamiento, o de ciencias humanas. Finalmente, con frecuencia los teólogos tienen que contentarse con ver su materia catalogada no en una lista de ciencias, sino de disciplinas académicas.

1. W. D. Ross, *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*, Oxford 1949, 14. Cf. p. 51 ss.

Es claro que estas dos formas de abordar el problema del método hacen muy poco por hacer avanzar las materias que menor éxito han alcanzado. Porque precisamente en estas materias, por haber obtenido menos éxito, faltan maestros que seguir y modelos que imitar. Ni resulta útil recurrir a la analogía de ciencia, porque esta analogía, lejos de extender su mano en ayuda de las materias menos avanzadas, se contenta con asignarles un puesto inferior en la jerarquía. Hay que encontrar, pues, un tercer camino, y, aunque resulta difícil y laborioso, se ha de pagar ese precio si no se quiere que las disciplinas de menor éxito permanezcan en la mediocridad o vayan lentamente cayendo en la decadencia y el desuso.

El objetivo del presente capítulo es el de sentar las bases de este tercer camino. En primer lugar, apelaremos a las ciencias de mayor éxito para formarnos una noción de método. En segundo lugar, más allá de los procedimientos de las ciencias naturales, iremos a algo más general y a la vez más fundamental: a saber, a los procedimientos de la mente humana. En tercer lugar, en dichos procedimientos discerniremos un método transcendental, es decir, un esquema básico de las operaciones que se realizan en todo proceso cognoscitivo. En cuarto lugar, indicaremos la relevancia del método transcendental en la formulación de otros métodos más específicos, apropiados a campos particulares.

I. Noción preliminar

Un método es un esquema normativo de operaciones recurrentes y relacionadas entre sí que producen resultados acumulativos y progresivos. Hay, pues, un método cuando hay operaciones distintas, cuando cada una de las operaciones se relaciona con las otras, cuando el conjunto de operaciones constituye un esquema, cuando el esquema se concibe como el camino correcto para realizar una tarea, cuando las operaciones se pueden repetir indefinidamente, de acuerdo con el esquema, y cuando los frutos de dicha repetición no son repetitivos, sino acumulativos y progresivos.

Así, en las ciencias naturales el método inculca un espíritu de investigación, y la investigación se reproduce. Insiste en la observación y descripción cuidadosas, y las observaciones y descripciones se reproducen. Sobre todo, estimula los descubrimientos, y los descubrimientos se reproducen. Pide la formulación de los descubrimientos en hipótesis, y las hipótesis se reproducen. Exige la deducción de las implicaciones de las hipótesis y las deducciones se reproducen. No cesa de incitar a los investigadores a concebir y realizar experimentos para verificar con hechos observables las implicaciones de las hipótesis, y dichos procesos de experimentación se reproducen.

Estas operaciones, distintas y recurrentes, están relacionadas entre sí. La investigación transforma la simple experiencia en un análisis riguroso de observación. Lo que se observa se fija en la descripción. Las descripciones contrastantes hacen surgir problemas y los problemas se resuelven con los descubrimientos. Lo que se descubre se expresa en forma de hipótesis. De las hipótesis se deducen sus implicaciones, y éstas sugieren experimentos que hay que realizar. Es así como las múltiples operaciones se relacionan entre sí; las relaciones forman un esquema y el esquema define el camino correcto que hay que seguir en una investigación científica.

Finalmente, los resultados de las investigaciones son acumulativos y progresivos. El proceso de experimentación aporta nuevos datos, nuevas observaciones, nuevas descripciones que pueden o no confirmar la hipótesis que se está verificando. En la medida en que la confirman, revelan que la investigación no va del todo por mal camino. En la medida en que no la confirman, conducen a modificaciones de la hipótesis y, en el límite, a un nuevo descubrimiento, una nueva hipótesis, una nueva deducción y a nuevos experimentos. La rueda del método no solamente gira sino que también avanza. El campo de los datos observados no cesa de ampliarse. Nuevos descubrimientos se añaden a los antiguos. Nuevas hipótesis y teorías expresan no solamente nuevas intelecciones, sino también lo válido de las antiguas; esto da al método su carácter acumulativo y engendra la convicción de que, por muy lejos que podamos estar aún de la explicación completa de todos los fenómenos, al menos estamos ahora más cerca de lo que estábamos antes.

Tal es, de manera muy sumaria, el método de las ciencias naturales. Esta presentación está, desde luego, muy lejos de ser lo suficientemente detallada como para guiar al hombre de ciencia en su trabajo. Al mismo tiempo es demasiado específica como para trasladarla a otras disciplinas; pero al menos ilustra una noción preliminar de método como *un esquema normativo de operaciones recurrentes y relacionadas entre sí que producen resultados acumulativos y progresivos*.

Se imponen ahora algunas observaciones.

En primer lugar, el método se concibe con frecuencia como un conjunto de reglas que, incluso cuando alguien las sigue ciegamente, no deja de producir resultados satisfactorios. Concedo que esta concepción de método es aceptable cuando se produce indefinidamente el mismo resultado, como en un juego mecánico o en «nuevo método para lavar ropa». Pero de ninguna manera si se espera obtener resultados progresivos y acumulativos. Los resultados son progresivos solamente si se da una sucesión continuada de descubrimientos; son acumulativos solamente si se efectúa una síntesis de cada nueva

intelección con las intelecciones anteriores válidas. Pero ni los descubrimientos, ni las síntesis, dependen infaliblemente de un conjunto de reglas. La aparición de descubrimientos y síntesis sigue leyes estadísticas; éstas pueden aumentar su grado de probabilidad, pero ningún conjunto de prescripciones puede asegurar la producción de tales descubrimientos y síntesis.

En segundo lugar, nuestra noción preliminar no concibe el método como un conjunto de reglas, sino como un esquema de operaciones, previo y normativo, del cual pueden derivarse las reglas. Más aún, las operaciones que consideramos no se limitan a operaciones estrictamente lógicas, es decir, a operaciones referentes a proposiciones, términos y relaciones. Desde luego que incluye tales operaciones, ya que habla de describir, de formular problemas e hipótesis, de deducir implicaciones. Pero no duda en moverse fuera de este grupo y hablar de investigación, observación, descubrimiento, experimento, síntesis, verificación.

En tercer lugar, nos ocuparemos en la siguiente sección de precisar la naturaleza de estas operaciones no-lógicas. Pero por ahora podemos anotar que la ciencia moderna deriva su carácter distintivo de esta combinación de operaciones lógicas y no-lógicas. Las lógicas tienden a consolidar lo que se ha alcanzado. Las no-lógicas hacen que lo que se ha alcanzado se mantenga abierto a ulteriores progresos. La conjunción de ambas conduce a un proceso abierto, dinámico, progresivo y acumulativo. Este proceso contrasta claramente no sólo con la fijación estática que surge de la concentración de Aristóteles en lo necesario e inmutable, sino también con la dialéctica de Hegel en cuanto movimiento encerrado dentro de un sistema completo.

II. El esquema fundamental de las operaciones

Las operaciones del esquema son: ver, oír, tocar, oler, gustar, inquirir, imaginar, entender, concebir, formular, reflexionar, ordenar y ponderar la evidencia, juzgar, deliberar, evaluar, decidir, hablar, escribir.

Se presume que el lector está familiarizado al menos con algunas de estas operaciones y que tiene alguna noción del significado de los otros términos. Nuestro propósito es el de explicitar y aclarar el esquema dentro del cual ocurren estas operaciones, pero no podremos tener éxito sin una dosis excepcional de esfuerzo y actividad por parte del lector. Tendrá que familiarizarse con nuestra terminología. Tendrá que descubrir en su propia experiencia las relaciones dinámicas que conducen de una operación a la siguiente. De otra manera encontrará, no sólo este capítulo, sino todo el libro, tan iluminador como un ciego puede encontrar una lectura sobre el color[2].

En primer lugar, las operaciones de la lista son transitivas. Tienen objetos. Son transitivas no solamente en el sentido gramatical, en cuanto las denotamos con verbos transitivos, sino también en el sentido psicológico, en cuanto a través de ellas nos hacemos conscientes del objeto. Este sentido psicológico es el que significamos con el verbo tender–a (*intend*), el adjetivo intencional, y el nombre intencionalidad. Decir que las operaciones tienden–a–objetos es referirnos a tales hechos en el sentido de que: a través del ver se hace presente lo que es visto; a través del oír se hace presente lo que es oído, a través del imaginar se hace presente lo imaginado, etc., es decir, que en cada uno de estos casos la presencia en cuestión es un acontecimiento psicológico.

En segundo lugar, las operaciones de la lista pertenecen a un operador que recibe el nombre de sujeto. El operador es sujeto no solamente en el sentido gramatical, en cuanto lo denotamos con un nombre que es sujeto de los verbos activos de las operaciones, sino que es también sujeto en el sentido psicológico, es decir, que opera conscientemente. De hecho, ninguna de las operaciones de la lista puede realizarse en un estado de sueño sin imágenes, o en un estado de coma. Además, siempre que se realiza una de estas operaciones, el sujeto es consciente de sí mismo operando, está presente a sí mismo operando, se experimenta a sí mismo operando. Por otra parte, como se verá enseguida, la calidad de la consciencia cambia con las diferentes operaciones que realiza el sujeto.

Por consiguiente las operaciones no sólo tienden–a–objetos, sino que tienen también una ulterior dimensión psicológica. Se dan en forma consciente y por ellas el sujeto que opera se hace consciente. Así como por su intencionalidad las operaciones hacen presentes los objetos al sujeto, así por la consciencia hacen presente a sí mismo al sujeto que opera.

2. Hice una presentación amplia de este esquema de operaciones en el libro *Insight* (London and New York), 1957 (versión cast.: *Insight*, Sígueme, Salamanca 1999), y en forma más resumida en un artículo titulado *Cognitional Structure:* Continuum 2 (1964) 530-542, que fue reimpreso en *Collection*, Papers by Bernard Lonergan, editado por F. E. Crowe (New York and London), 1967. Pero el asunto es tan crucial para nuestro propósito que es necesario incluir aquí un resumen. Téngase en cuenta, por favor, que ofrezco sólo un sumario, que el sumario no puede presentar más que una idea general, que el proceso de la auto-apropiación ocurre sólo en forma lenta y, de ordinario, sólo mediante una lucha con un libro como *Insight*.

He empleado el adjetivo presente refiriéndome tanto al objeto como al sujeto. Pero lo he empleado de manera ambigua, porque la presencia del objeto es totalmente diferente de la presencia del sujeto. El objeto está presente como aquello a lo que se mira, se atiende, o se tiende. Pero la presencia del sujeto consiste en el mirar, el atender, el tender–a. Por esta razón el sujeto puede ser consciente de sí mismo en cuanto atiende, y, con todo, prestar íntegramente su atención al objeto en cuanto es atendido.

Por otra parte, hablé del sujeto que se experimenta a sí mismo operando. Pero no se crea que este experimentar es otra operación que se debe añadir a la lista, ya que este experimentar no consiste en tender–a, sino en ser consciente. No es otra operación fuera y además de la operación que se experimenta. Es la misma operación, la que, además de ser intrínsecamente intencional, es también intrínsecamente consciente.

En tercer lugar, existe la palabra «introspección», que puede desorientarnos en cuanto sugiere una inspección interior. La inspección interior es un mito. Su origen radica en una analogía equivocada, según la cual todo suceso cognoscitivo ha de ser concebido de manera análoga a la visión ocular; la consciencia es una forma de acontecimiento cognoscitivo y por consiguiente hay que concebirla de manera análoga a la visión ocular; y puesto que no inspecciona hacia el exterior, necesariamente se trata de una inspección interior.

Sin embargo, la «introspección» puede entenderse no como la consciencia misma, sino como el proceso de objetivación de los contenidos de la consciencia. Así como partiendo de los datos de los sentidos podemos llegar a través del inquirir, de la intelección, de la reflexión, del juicio, a afirmaciones acerca de las cosas sensibles, así también a partir de los datos de consciencia podemos llegar, a través del inquirir, del entender, del reflexionar y del juzgar, a afirmaciones acerca de los sujetos conscientes y sus operaciones. Esto es, precisamente, lo que estamos haciendo y a lo que invitamos al lector a hacer ahora. Pero el lector lo hará, no mirando interiormente, sino reconociendo en nuestras expresiones la objetivación de su experiencia subjetiva.

En cuarto lugar, hay que distinguir diferentes niveles de consciencia y de intencionalidad. Durante nuestros sueños la consciencia y la intencionalidad son de ordinario fragmentarias e incoherentes. Cuando nos despertamos, toman un cariz diferente al expandirse en cuatro niveles sucesivos y relacionados entre sí, pero cualitativamente diferentes. Se da en primer lugar el nivel *empírico*, en el cual tenemos sensaciones, percibimos, imaginamos, sentimos, hablamos, nos movemos. Se da el nivel *intelectual*, en el cual inquirimos,

llegamos a entender, expresamos lo que hemos entendido, elaboramos las presuposiciones e implicaciones de nuestra expresión. Se da el nivel *racional*, en el cual reflexionamos, ordenamos nuestras evidencias, hacemos juicios ya sea sobre la verdad o falsedad de una afirmación, ya sea sobre su certeza o probabilidad. Se da el nivel *responsable*, en el cual nos interesamos por nosotros mismos, por nuestras operaciones, nuestras metas, etc. y deliberamos acerca de las posibles vías de acción, las evaluamos, decimos y tomamos nuestras decisiones.

Todas las operaciones en estos cuatro niveles son intencionales y conscientes. No obstante, la intencionalidad y la consciencia difieren de nivel a nivel, y dentro de cada nivel las diversas operaciones conllevan ulteriores diferencias. Nuestra consciencia se amplía a una nueva dimensión cuando del mero experimentar pasamos al esfuerzo de entender lo que hemos experimentado. Una tercera dimensión de racionalidad surge cuando consideramos el contenido de nuestros actos de entender simplemente como una idea brillante, y nos esforzamos por establecer si realmente es así. Viene luego una cuarta dimensión, cuando a los juicios sobre hechos sigue la deliberación acerca de lo que hay que hacer a propósito de tales hechos. En cada uno de los cuatro niveles somos conscientes de nosotros mismos, pero al ascender de un nivel a otro es más pleno el yo del cual somos conscientes y la consciencia misma es diferente.

En cuanto empíricamente conscientes, no parecemos diferir de los animales superiores. Pero en nosotros la consciencia y la intencionalidad empíricas son solamente un sustrato de ulteriores actividades. Los datos de los sentidos provocan el inquirir; el inquirir conduce al entender; el entender se expresa a sí mismo en el lenguaje. Sin los datos no tendríamos nada que inquirir ni nada que entender. Con todo, lo que es buscado por el inquirir nunca es un dato distinto de la idea o de la forma, de la unidad inteligible o del nexo que organiza los datos en totalidades inteligibles. Más aún, sin el esfuerzo de entender y sus resultados conflictivos, no tendríamos ocasión de juzgar. Pero tales ocasiones son recurrentes, y entonces el centro inteligente del experimentar revela su racionalidad reflexiva y crítica. Una vez más, se da un yo más pleno del cual nos hacemos conscientes, y una vez más la consciencia misma es diferente. En cuanto inteligente, el sujeto busca intelecciones, y al acumularse las intelecciones, las revela en su conducta, en su discurso, en la captación de las situaciones y en el dominio de los campos teóricos. Pero en cuanto es consciente de manera refleja y crítica, encarna el desprendimiento y el desinterés, se entrega a los criterios de verdad y de certeza, y su único interés es la determinación de lo que es o

no es así; y ahora, de la misma manera que el yo, también la consciencia del yo reside en esa encarnación, en ese abandonarse a sí mismo, en esa concentración en el único interés de la verdad. Hay todavía una ulterior dimensión del ser humano: en ella emergemos como personas, nos encontramos unos a otros en un interés común por los valores, buscamos abolir la organización de la vida humana basada en el egoísmo competitivo y reemplazarla por una organización basada en la perceptividad e inteligencia del hombre, en su razonabilidad y en el ejercicio responsable de su libertad.

En quinto lugar, así como las diferentes operaciones producen modos cualitativamente diferentes de ser conscientes los sujetos, así también producen modos cualitativamente diferentes de tender-a (*intending*). El tender-a de nuestros sentidos es un atender; normalmente es selectivo pero no creativo. El tender-a de nuestra imaginación puede ser representativo o creativo. Lo que se capta en la intelección no es ni un dato de los sentidos dado actualmente, ni una creación de la imaginación, sino una organización inteligible que puede ser o no pertinente con relación a los datos. El tender-a de la concepción pone juntos el contenido de la intelección y el de la imagen, en cuanto ésta es esencial para que se dé la intelección; el resultado es el tender-a cualquier ser concreto seleccionado por un contenido no determinado completamente (y, en ese sentido, abstracto).

Sin embargo, la diferencia más fundamental entre los modos de tender-a se da entre el categorial y el transcendental. Las categorías son determinaciones. Poseen una capacidad limitada de denotar. Varían con los cambios culturales. Pueden ser ilustradas con el tipo de clasificación asociada al totemismo y de la cual se dice recientemente que es esencialmente una clasificación por homología[3]. Pueden ser conocidas reflejamente como categorías, así como lo fueron las aristotélicas de *sustancia, cantidad, cualidad, relación, acción, pasión, lugar, tiempo, posición, hábito*. No necesitan ser llamadas categorías, como las cuatro causas, *final, eficiente, material, formal,* o las distinciones lógicas de *género, diferencia, especie, propiedad, accidente*. Pueden ser productos refinados de logros científicos, como los conceptos de la física moderna, la tabla periódica del químico, el árbol de la evolución del biólogo.

Por el contrario, los transcendentales son comprensivos en la connotación, irrestrictos en la denotación, invariables en los cambios culturales. Mientras que las categorías se necesitan para poner determinadas cuestiones y dar determinadas respuestas, los transcendentales se hallan contenidos en las cuestiones, previamente a las respuestas. Son el tender-a radical, que nos conduce de la ignorancia al conocimiento. Son *a priori* porque van, más allá de lo que conocemos, a buscar lo que aún no sabemos. Son irrestrictos porque las respuestas nunca son completas, de tal manera que sólo hacen surgir nuevas preguntas. Son comprensivos porque tienden-a la totalidad desconocida, de la cual nuestras respuestas revelan sólo una parte. Así la inteligencia nos lleva, más allá del experimentar, a preguntar qué y por qué y cómo y para qué. La racionalidad nos lleva, más allá de las respuestas de la inteligencia, a preguntarnos si las respuestas de la inteligencia son verdaderas y si lo que ellas significan es realmente así. La responsabilidad va, más allá del hecho y del deseo y de la posibilidad, a discernir entre lo que verdaderamente es bueno y lo que sólo es bueno aparentemente. De esta manera, si objetivamos el contenido del tender-a inteligente, formamos el concepto transcendental de inteligible. Si objetivamos el contenido del tender-a razonable, formamos los conceptos transcendentales de lo verdadero y lo real. Si objetivamos el contenido del tender-a responsable, obtenemos el concepto transcendental de valor y de bien verdadero. Pero totalmente distintas de estos conceptos transcendentales, que pueden ser concebidos de manera errónea y de hecho lo son con frecuencia, se dan las nociones transcendentales previas que constituyen el auténtico dinamismo de nuestra intencionalidad consciente y nos impulsan del mero experimentar al entender, del mero entender a la verdad y realidad, del conocimiento de los hechos a la acción responsable. Este dinamismo, lejos de ser un producto del avance cultural, es la condición de su posibilidad; y cualquier ignorancia o error, cualquier negligencia o malicia que desfigure o bloquee dicho dinamismo, es oscurantismo en su forma más radical.

En sexto lugar, comenzamos hablando de operaciones que tienden-a-objetos. Ahora debemos distinguir entre objetos elementales y compuestos, entre conocimiento elemental y compuesto. Por conocimiento elemental queremos significar cualquier operación cognoscitiva, como ver, oír, entender, etc. Por objeto elemental entendemos el objeto a que tiende el conocimiento elemental. Por conocimiento compuesto se entiende la conjunción de varias instancias de conocimientos elementales en un único conocimiento. Por objeto compuesto entendemos el objeto construido por la unión de varios objetos elementales.

Ahora bien, el proceso de composición es precisamente el trabajo de las nociones transcendentales, las cuales desde el comienzo tienden-a lo desconocido que, gradualmente, va siendo mejor conoci-

3. Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, México 1964.

do. En virtud de este tender-a, lo que se experimenta puede ser lo mismo que se entiende; lo que se experimenta y entiende puede ser lo mismo que se concibe; lo que se experimenta, entiende y concibe puede ser lo mismo que se afirma como real; lo que se experimenta, entiende, concibe y es afirmado como real, puede ser lo mismo que es aprobado como verdaderamente bueno. Así, los diversos objetos elementales se construyen en un único objeto, compuesto, y a su vez los diversos objetos compuestos serán ordenados en un único universo.

En séptimo lugar, hemos distinguido numerosas operaciones conscientes e intencionales y las hemos ordenado en una sucesión de diferentes niveles de consciencia. Pero así como numerosos objetos elementales constituyen conjuntos más amplios, así como numerosas operaciones se conjugan en un único conocimiento compuesto, así también los numerosos niveles de consciencia no son sino etapas del desenvolvimiento de una única verdad, el eros del espíritu humano. Para conocer el bien, debe conocer lo real; para conocer lo real, debe conocer lo verdadero; para conocer lo verdadero debe conocer lo inteligible; para conocer lo inteligible debe atender a los datos. Así, del dormitar despertamos al atender. El observar hace que la inteligencia se intrigue y que nos pongamos a inquirir. El inquirir conduce al placer de la intelección, pero las intelecciones son moneda corriente y por eso la crítica racional duda, constata, asegura. Se presentan vías de acción alternativas y deseamos saber si la más atractiva es verdaderamente buena. Realmente, la relación entre las sucesivas nociones transcendentales es tan íntima que es sólo gracias a una diferenciación especializada de la consciencia como nos apartamos de las formas ordinarias de vida para dedicarnos a una búsqueda moral de la bondad, a una búsqueda filosófica de la verdad, a una búsqueda científica del entendimiento, a una búsqueda artística de la belleza.

Finalmente, para concluir esta sección, advertimos que el esquema básico de las operaciones conscientes e intencionales es dinámico. Es materialmente dinámico en cuanto es un esquema de operaciones, así como una danza es un esquema de movimientos corporales, o una melodía es un esquema de sonidos. Pero es también formalmente dinámico en cuanto suscita y reúne las operaciones apropiadas en cada etapa del proceso, así como un organismo en crecimiento va suscitando sus propios órganos y vive de su funcionamiento. Finalmente, este esquema, doblemente dinámico, no es ciego sino clarividente; es atento, inteligente, razonable, responsable; es un tender-a consciente que va siempre más allá de lo que se da o se conoce, que se esfuerza por una aprehensión más plena y rica de la totalidad, del conjunto o del universo aún desconocido o conocido en forma incompleta.

III. Método transcendental[4]

Lo que hemos venido describiendo como el esquema fundamental de las operaciones constituye el método transcendental. Es un método, porque es un esquema de operaciones recurrentes y relacionadas entre sí que producen resultados acumulativos y progresivos. Es un método transcendental, porque los resultados considerados no se limitan a las categorías de un sujeto o de un campo particular, sino que se refieren a cualquier resultado a que puedan tender las nociones transcendentales, que son totalmente abiertas. Mientras otros métodos procuran satisfacer las exigencias y aprovechar las oportunidades propias de campos particulares, el método transcendental busca satisfacer las exigencias y aprovechar las oportunidades que ofrece la mente humana en cuanto tal. Es una búsqueda que es a la vez fundante y universalmente significativa y pertinente.

Ahora bien, en cierta forma todo hombre conoce y aplica el método transcendental. Todo hombre lo conoce y aplica precisamente en la medida en que es atento, inteligente, razonable, responsable. Pero, en otro sentido, es muy difícil familiarizarse con el método transcendental, porque no se adquiere leyendo libros, o escuchando conferencias, o analizando el lenguaje. Se trata esencialmente de alcanzar un grado superior de consciencia objetivándola, y esto es algo que en último término tiene que hacerlo cada uno por sí mismo.

¿En qué consiste esta objetivación? Se trata de aplicar las operaciones en cuanto intencionales a las operaciones en cuanto conscientes. Así pues, si por razón de la brevedad denotamos las diversas operaciones de los cuatro niveles con el nombre de la principal de cada nivel, podemos hablar de las operaciones de experimentar, entender, juzgar y decidir. Estas operaciones son al mismo tiempo

4. En su libro titulado : *The Trascendental Method*, Herder and Herder, New York 1968, Otto Muck elabora una noción general de método transcendental, determinando las características comunes que aparecen en las obras de quienes emplean este método. Aunque no tengo objeción alguna contra este procedimiento, no lo considero muy pertinente para la comprensión de mis propias intenciones. Concibo el método de manera concreta. Lo concibo, no en términos de principios y reglas, sino como un esquema normativo de operaciones que producen resultados acumulativos y progresivos. Distingo los métodos apropiados a campos particulares y, de otro lado, su sustancia y su base común que llamo método transcendental. Aquí la palabra transcendental se emplea en un sentido análogo al escolástico, opuesto al sentido categorial (o predicamental). Pero mi procedimiento es transcendental en el sentido kantiano, en la medida en que saca a luz las condiciones de posibilidad de conocimiento de un objeto, en la medida en que ese conocimiento es *a priori*.

intencionales y conscientes. Pero lo que es consciente puede ser objeto de nuestra intencionalidad. La aplicación de las operaciones en cuanto intencionales a las operaciones en cuanto conscientes se realiza en cuatro etapas: 1) *experimentar* el propio experimentar, entender, juzgar y decidir; 2) *entender* la unidad y las relaciones entre el experimentar, el entender, el juzgar y el decidir que experimentamos; 3) *afirmar* la realidad del experimentar, del entender, del juzgar y del decidir que experimentamos y entendemos; 4) *decidir* obrar de acuerdo con las normas inmanentes a la relación espontánea que se da entre el propio experimentar, entender, juzgar y decidir que experimentamos, entendemos y afirmamos.

Así pues, en primer lugar, hay que experimentar el propio experimentar, entender, juzgar y decidir. Pero esta cuádruple experiencia es precisamente la consciencia. La tenemos cada vez que experimentamos, o entendemos, o juzgamos, o decidimos. Pero nuestra atención tiende a concentrarse en el objeto, y nuestro obrar consciente permanece como algo periférico. Debemos, pues, ampliar nuestro interés, recordar que una misma e idéntica operación no solamente tiende-a un objeto sino que también revela un sujeto que está tendiendo-a; debemos descubrir en nuestra propia experiencia la verdad concreta correspondiente a esta afirmación. Este descubrimiento no se hace, por supuesto, solamente mirando, examinando, inspeccionando. Se trata de una consciencia, no del objeto al cual se tiende, sino del acto mismo de tender-a. Se trata de constatar en sí mismo el acontecer consciente de la acción de ver, en el momento en que se ve algo; el acontecer consciente de la acción de oír, cuando se oye algo, etc.

Puesto que las sensaciones pueden producirse o interrumpirse a voluntad, resulta algo muy simple atender a ellas y familiarizarse con ellas. Por el contrario, se necesita no poca reflexión y habilidad para alcanzar un grado de consciencia superior con relación a la investigación, a la intelección, a la formulación, a la reflexión crítica, al sopesar la evidencia, al juzgar, al deliberar, al decidir. Hay que conocer el significado preciso de cada una de estas palabras. Hay que producir en sí mismo la operación correspondiente. Hay que estar produciéndola hasta llegar, más allá del objeto al que se tiende, al sujeto que está operando conscientemente. Hay que hacer todo esto dentro del contexto apropiado, que consiste no en la inspección interior, sino en la investigación, en el interés ampliado, el discernimiento, la comparación, la distinción, la identificación y la designación por medio de un nombre.

Hay que experimentar las operaciones no sólo una por una, sino en sus relaciones recíprocas: porque no se trata solamente de operaciones conscientes sino de procesos conscientes. Mientras que la percepción sensible no revela relaciones inteligibles, de tal manera que, como afirmaba Hume, no percibimos causalidad sino sucesión, tratándose de la consciencia el asunto es diferente. Es verdad que en el nivel empírico el proceso se identifica con el conocimiento sensible espontáneo; es inteligible solamente en el sentido de que puede ser entendido. Pero con la investigación surge el sujeto inteligente, y el proceso se hace inteligente; no es meramente un inteligible que puede ser entendido, sino el correlato activo de la inteligibilidad: la inteligencia que busca entender inteligentemente, que llega a entender y que opera a la luz de la realización de su entender. Cuando la investigación llega a un resultado o a un «impasse», la inteligencia cede inteligentemente el lugar a la reflexión crítica; en cuanto es capaz de reflexionar críticamente, el sujeto entra en relación consciente con un absoluto —el absoluto que nos hace mirar el contenido positivo de las ciencias no como verdadero y cierto sino únicamente como probable. Finalmente, el sujeto racional, habiendo realizado el conocimiento de lo que es y podría ser, cede racionalmente el camino a una libertad consciente y a una responsabilidad que se ejercita de manera concienzuda.

Así pues, las operaciones se realizan en el interior de un proceso que es formalmente dinámico, que hace surgir y reúne sus propios componentes, y que procede de manera inteligente, razonable y responsable. Tal es, pues, la unidad y relación de las distintas operaciones. Es una unidad y una relación que existe y funciona antes de que busquemos atender a ella explícitamente, entenderla y objetivarla. Son una unidad y una relación totalmente diferentes de las unidades y relaciones inteligibles, con las cuales organizamos los datos de los sentidos, porque aquéllas son meramente inteligibles, mientras que la unidad y la relación del proceso consciente es inteligente, razonable y responsable.

Hemos examinado, en primer lugar, la experiencia de las operaciones y, en segundo lugar, la intelección de su unidad y relación. Surge entonces la cuestión de la reflexión. ¿Se producen efectivamente estas operaciones? ¿Se producen según el esquema descrito? ¿No es este esquema puramente hipotético, un esquema que tarde o temprano necesita ser revisado y, una vez revisado, necesita, tarde o temprano, una ulterior revisión?

En primer lugar, las operaciones existen y se producen. A pesar de las dudas y negaciones de los positivistas y behavioristas, nadie, a menos que alguno de sus órganos sea deficiente, dirá que en su vida nunca tuvo la experiencia de ver o de oír, de tocar o de oler o gustar, de imaginar o percibir, de experimentar sentimientos o de

moverse; o bien, si da la impresión de haber tenido tales experiencias, no va a decir que se trataba de mera apariencia, que a lo largo de toda su vida se ha comportado como un sonámbulo, sin consciencia alguna de sus propias acciones. Más aún, ¿quién introduciría sus conferencias expresando reiteradamente la convicción de que nunca ha tenido ni siquiera una experiencia fugitiva de curiosidad intelectual, de investigación, de concentración, de llegar a entender algo y de expresar lo que se ha captado en la intelección? Quién comenzaría un artículo de revista recordándole a sus posibles lectores que nunca ha tenido en su vida la experiencia de algo que pueda llamarse reflexión crítica, que nunca se ha detenido a interrogarse sobre la verdad o falsedad de una afirmación; y que si alguna vez ha dado la impresión de hacer uso de su racionalidad, dando un juicio que esté estrictamente de acuerdo con los elementos de prueba disponibles, eso debe ser tenido como pura apariencia, porque el autor en cuestión ignora totalmente la existencia de un acontecimiento semejante o de una tendencia similar. Pocos son, finalmente, quienes al comienzo de sus libros hacen la advertencia de que no tienen noción de lo que pueda significar responsabilidad; de que en sus vidas nunca han tenido la experiencia de obrar responsablemente, y esto sobre todo al componer los libros que ofrecen al público. En suma, las operaciones conscientes e intencionales existen, y cualquiera que trate de negar su existencia lo hace descalificándose a sí mismo como sonámbulo irresponsable, irracional y carente de inteligencia.

Pero, ¿las operaciones se dan realmente conforme al esquema que aquí hemos esbozado y que presentamos mucho más ampliamente en nuestro libro *Insight*? La respuesta a esta pregunta es, por supuesto, que no experimentamos las operaciones de manera aislada y después, a través de un proceso de investigación y descubrimiento, llegamos al esquema que las relaciona unas con otras. Por el contrario, es la unidad de consciencia la que se nos da a sí misma; el esquema de operaciones es parte de la experiencia de las mismas operaciones; y la investigación y el descubrimiento son necesarios, no para realizar la síntesis de un conjunto de elementos que entre sí no tienen relación alguna, sino para analizar una unidad funcional en funcionamiento. Es verdad que sin análisis no podemos discernir ni distinguir las operaciones particulares; y hasta que las operaciones no hayan sido distinguidas, no podemos formular las relaciones que se dan entre ellas. Pero lo esencial en la afirmación de que el esquema mismo es consciente, se refiere a esto: una vez formuladas las relaciones, se constata que no revelan novedades sorprendentes, sino que simplemente se manifiestan como objetivaciones de la rutina de

nuestra vida y de nuestro actuar conscientes. Antes de que la investigación ponga en evidencia el esquema, antes de que el metodólogo enuncie sus preceptos, el esquema ya es consciente y se halla en acción. Pasamos espontáneamente de experimentar al esfuerzo por entender, y esta espontaneidad no es inconsciente o ciega; por el contrario, es un elemento constitutivo de nuestra inteligencia consciente, exactamente como la ausencia de esfuerzo es constitutiva de la estupidez. Pasamos espontáneamente de entender, con sus múltiples expresiones conflictivas, a la reflexión crítica; y una vez más, la espontaneidad no es inconsciente o ciega; es constitutiva de nuestra racionalidad crítica, de la exigencia que hay en nosotros de una razón suficiente; una exigencia que opera antes de cualquier formulación del principio de razón suficiente; y es el olvido o la ausencia de esta exigencia la que constituye la necedad. Pasamos espontáneamente de los juicios de hecho o de posibilidad a los juicios de valor y a la deliberación que conduce a la decisión y al compromiso; y esta espontaneidad no es inconsciente o ciega; ella nos constituye en personas conscientes y responsables, y su ausencia haría de nosotros unos psicópatas. En formas detalladas y diversas, el método nos invitará a ser atentos, inteligentes, razonables, responsables. Los detalles de sus prescripciones dependerán del trabajo en curso y variarán con él. Sin embargo, la fuerza normativa de sus imperativos no estará fundada únicamente en sus pretensiones de autoridad, ni tampoco en la probabilidad de que lo que tuvo buen éxito en el pasado lo tendrá en el futuro, sino que estará enraizada en la espontaneidad y en las exigencias naturales de nuestra consciencia que, al juntar sus partes constitutivas, les da unidad en un todo completo en una forma tal que no podemos rechazar sin mutilar, por decirlo así, nuestra propia personalidad moral, nuestra racionalidad, nuestra inteligencia y nuestra sensibilidad.

¿Pero este esquema no es una simple hipótesis que habrá que revisar, una y otra vez, a medida que se va desarrollando el conocimiento que el hombre tiene de sí mismo?

Aquí debemos hacer una distinción entre el esquema normativo inmanente a nuestras operaciones intencionales y conscientes y, por otra parte, las objetivaciones de ese esquema en conceptos, proposiciones y palabras. Obviamente, la revisión no puede afectar sino a las objetivaciones. No puede cambiar la estructura dinámica de la consciencia humana. Todo lo que puede hacer es conducir a una explicitación más adecuada de esta estructura.

Más aún, para que una revisión sea posible, es necesario cumplir ciertas condiciones. Porque, en primer lugar, cualquier revisión posible debe apelar a datos que no tuvo en cuenta o que no captó bien

la opinión que se va a revisar, y así cualquier revisión posible debe presuponer por lo menos un nivel empírico de operaciones. En segundo lugar, cualquier revisión posible ofrecerá una mejor explicación de los datos, y así cualquier revisión posible debe presuponer un nivel intelectual de operaciones. En tercer lugar, cualquier revisión posible proclamará que la mejor explicación es la más probable, y así cualquier revisión posible debe presuponer un nivel racional de operaciones. En cuarto lugar, una revisión deja de ser una simple posibilidad y comienza a ser un hecho cumplido en cuanto es el resultado de un juicio de valor y de una decisión. No se emprende un trabajo, con todos los riesgos de fracaso y de frustración que comporta, si no se está muy convencido, no solamente en teoría sino también en la práctica, de que vale la pena verificar las teorías en discusión, saber a qué atenerse y contribuir al avance de la ciencia. Así, a la raíz de todo método hay que presuponer un nivel de operaciones a partir del cual evaluar y elegir responsablemente al menos el método de nuestras operaciones.

Se sigue que hay un sentido en el cual la objetivación del esquema normativo de nuestras operaciones intencionales y conscientes no admite revisión. Es decir, que la actividad de revisar consiste en ejecutar tales operaciones de acuerdo con dicho esquema, de tal manera que una revisión que rechazara el esquema se rechazaría a sí misma.

Hay, pues, una roca sobre la que es posible edificar. Pero permítaseme insistir en la naturaleza particular de esta roca[5]. Cualquier teoría, descripción o explicación de nuestras operaciones conscientes e intencionales, necesariamente es incompleta y admite ulteriores clarificaciones y ampliaciones. Pero tales clarificaciones y ampliaciones tendrán que proceder de las mismas operaciones conscientes e intencionales. En cuanto dadas en la consciencia, estas operaciones son la roca; ellas confirman cada una de las explicaciones correctas y refutan cada una de las explicaciones inexactas o incompletas. La roca es, entonces, el sujeto, con su atención, su inteligencia, su racionalidad y su responsabilidad conscientes y al mismo tiempo no-objetivadas. El trabajo de objetivar al sujeto y sus operaciones conscientes tiene por finalidad el que comencemos a aprender cuáles son estas operaciones y que realmente existen.

IV. Las funciones del método transcendental

Hemos venido invitando al lector a descubrir en el interior de sí mismo el esquema normativo y originario de operaciones recurrentes y relacionadas entre sí, que producen resultados acumulativos y progresivos. Tenemos que considerar ahora los usos y funciones de este método transcendental.

En primer lugar, el método transcendental tiene una función normativa. Todos los métodos especiales tienen por tarea especificar los preceptos transcendentales: sé atento, sé inteligente, sé razonable, sé responsable. Pero antes de ser formulados en conceptos y expresados en palabras, estos preceptos tienen una existencia y una realidad anterior en el dinamismo espontáneo y estructurado de la consciencia humana. Además, así como los preceptos transcendentales descansan simplemente en el estudio de las operaciones mismas, así también los preceptos categoriales específicos descansan en un estudio de la mente que opera en un campo determinado. El último fundamento, tanto de los preceptos transcendentales como de los categoriales, será el caer en la cuenta de la diferencia entre atención e inatención, inteligencia y estupidez, razonabilidad e irrazonabilidad, responsabilidad e irresponsabilidad.

En segundo lugar, el método transcendental tiene una función crítica. Todavía persiste el escándalo de que mientras los hombres *tienden a estar de acuerdo en cuestiones científicas*, tienden de la manera más ultrajante a estar en desacuerdo sobre asuntos filosóficos básicos. Así, por ejemplo, no están de acuerdo acerca de las actividades llamadas conocimiento, ni acerca de la relación de estas actividades con la realidad, ni tampoco acerca de la realidad misma. Sin embargo, las diferencias acerca de la tercera, la realidad, pueden reducirse a diferencias acerca de la primera y la segunda, conocimiento y objetividad. Las diferencias sobre la segunda, objetividad, pueden reducirse a diferencias sobre la primera, teoría del conocimiento. Finalmente, las diferencias en la teoría del conocimiento pueden resolverse poniendo al descubierto la contradicción existente entre una teoría equivocada del conocimiento y la forma de actuar de un teórico equivocado[6]. Para tomar el caso más sencillo, Hume pensó que la mente humana era un conjunto de impresiones encadenadas por la costumbre. Pero la propia mente de Hume era bastante más original. Por consiguiente, la propia mente de Hume no era lo que Hume consideraba que era la mente humana.

En tercer lugar, el método transcendental tiene una función dialéctica. Porque el uso crítico del método transcendental puede aplicarse a cualquier teoría equivocada del conocimiento, ya sea que se exprese con universalidad filosófica o que se presuponga en un mé-

5. En el capítulo 4 se hará evidente que la parte más importante de esta roca no se ha descubierto aún.

6. En forma más detallada, *Insight*, 387 ss. *Collection*, 203 ss.

todo hermeneútico, o de investigación histórica, o de teología o de desmitologización. Además, estas aplicaciones pueden extenderse a puntos de vista concomitantes sobre epistemología metafísica. En esta forma se pueden determinar las series dialécticas de posiciones básicas que la crítica confirma y las contraposiciones básicas que la crítica refuta.

En cuarto lugar, el método transcendental tiene una función sistemática. Porque en la medida en que el método transcendental se objetiviza, encontramos un conjunto determinado de términos básicos y de relaciones básicas, a saber: los términos que se refieren a las operaciones del proceso cognoscitivo y las relaciones que encadenan estas operaciones entre sí. Dichos términos y relaciones son la sustancia de la teoría del conocimiento y constituyen el fundamento de la epistemología. Se constata, además, que son isomorfos[7] con los términos y las relaciones que denotan la estructura ontológica de cualquier realidad proporcionada al proceso cognoscitivo humano.

En quinto lugar, la función sistemática anterior asegura la continuidad sin imponer rigidez. Se asegura la continuidad mediante la fuente de donde surgen los términos básicos y las relaciones básicas: porque dicha fuente es el proceso cognoscitivo humano en su realidad concreta. No se impone rigidez alguna, porque de ninguna manera se excluye un conocimiento más pleno y más exacto del proceso cognoscitivo humano; y en la medida en que se obtiene tal conocimiento, se seguirá una determinación más plena y exacta de los términos básicos y de las relaciones básicas. Finalmente, la exclusión de rigidez no es una amenaza para la continuidad porque, como hemos visto, las condiciones de posibilidad de revisión ponen un límite a la posibilidad de revisar la teoría del conocimiento; y mientras más elaborada sea la revisión, tanto más estrictos y definidos serán los limites.

En sexto lugar, el método transcendental tiene una función heurística. Toda investigación tiene por finalidad transformar lo desconocido en conocido. La investigación es, pues, algo intermedio entre la ignorancia y el conocimiento. Es menor que el conocimiento, pues de lo contrario no habría que investigar; pero es más que la ignorancia, porque hace manifiesta la ignorancia y nos impulsa a reemplazarla por el conocimiento. Este intermedio entre la ignorancia y el conocimiento es una intencionalidad, y aquello a que se tiende es lo desconocido que debemos conocer.

7. Este isomorfismo se basa en el hecho de que el mismo y único proceso combina a la vez los actos elementales del conocimiento para formar un conocimiento compuesto y los objetos elementales del conocimiento para formar un objeto compuesto.

Ahora bien, todo método consiste fundamentalmente en el aprovechamiento de dicha intencionalidad, porque el método describe las etapas que hay que seguir, si se quiere ir de la intencionalidad inicial, desencadenada por la pregunta, hasta el conocimiento eventual de aquello a que se tiende durante todo el proceso. Además, dentro del método es fundamental el empleo de procedimientos heurísticos. Ellos consisten en designar y nombrar lo desconocido que se pretende conocer, en determinar de una vez todo lo que puede afirmarse de él, y en usar este conocimiento explícito como una guía, como un criterio y/o como una premisa en el esfuerzo por llegar a un conocimiento más pleno. Tal es la función de la incógnita X en la solución de los problemas de álgebra. Tal es la función que desempeñan en la física las funciones indeterminadas o genéricas y las clases de funciones específicas por las ecuaciones diferenciales.

El método transcendental cumple una función heurística. Revela la verdadera naturaleza de esa función sacando a luz la actividad intencional y su correlato, es decir, aquello a lo que se tiende, lo cual, aunque desconocido, es el objeto de dicha intencionalidad. Además, en la medida en que la función sistemática ha suministrado conjuntos de términos básicos y de relaciones básicas, se tienen a la mano determinaciones básicas inmediatamente utilizables siempre que lo desconocido sea un sujeto humano o un objeto proporcionado al proceso humano del conocimiento, es decir, un objeto que pueda ser conocido por la experiencia, la intelección y el juicio.

En séptimo lugar, el método transcendental tiene una función fundante. Los métodos especiales derivan sus propias normas de la experiencia acumulada por los investigadores en sus diversos campos. Pero, además de las normas propias, existen normas comunes. Además de las tareas propias de cada campo, existen los problemas interdisciplinares. Subyacente al consenso científico que se da entre hombres de ciencia, subsiste entre ellos un desacuerdo en cuestiones de importancia e interés supremos. Sólo en la medida en que los métodos particulares reconozcan en el método transcendental su núcleo común, se podrán reconocer normas comunes a todas las ciencias, se podrá alcanzar una base segura para afrontar los problemas interdisciplinares, las ciencias podrán alcanzar una mayor unidad de vocabulario, de pensamiento y de orientación, que las haga capaces de hacer una contribución esencial a la solución de los problemas fundamentales.

En octavo lugar, el método transcendental es pertinente a la teología. Esta pertinencia está mediada, desde luego, por el método propio de la teología; éste ha sido desarrollado por la reflexión que los teólogos han elaborado sobre sus propios logros y fracasos pasa-

dos y presentes. Pero este método particular, que tiene sus propios grupos de operaciones y sus combinaciones propias, es en no menor medida obra de mentes humanas que realizan las mismas operaciones básicas y tienen las mismas relaciones básicas de otros métodos particulares. En otras palabras, el método transcendental es una parte constitutiva del método particular propio de la teología, así como es también una parte constitutiva del método particular propio de las ciencias naturales o de las ciencias humanas. No obstante, es verdad que uno está atento, entiende, juzga y decide de manera diferente en las ciencias naturales, a como lo hace en las ciencias humanas y en la teología; pero estas diferencias en ninguna forma implican o sugieren que al pasar de una disciplina a otra, se pueda pasar de la atención a la distracción, de la inteligencia a la estupidez, de la racionalidad a la necedad, o de la responsabilidad a la irresponsabilidad.

En noveno lugar, los objetos de la teología no se hallan fuera del campo transcendental. Porque siendo este campo ilimitado, no hay absolutamente nada que pueda encontrarse fuera de él. Además, no es ilimitado en el sentido de que las nociones transcendentales sean abstractas, mínimas en connotación y máximas en denotación; las nociones transcendentales, en efecto, no son abstractas sino comprensivas; tienden a comprender todo acerca de todo. Lejos de ser abstractas, es precisamente por medio de ellas como tendemos-a lo concreto, es decir, tendemos a conocer todo lo que se puede conocer acerca de una cosa. Finalmente, aunque es verdad que el conocimiento humano es limitado, no obstante, cuando se trata de nociones transcendentales, el asunto no es de conocimiento sino de intencionalidad; ellas tendían a todo aquello que cada uno de nosotros buscaba aprender, y ahora están tendiendo a todo aquello que aún permanece desconocido para nosotros. En otras palabras, el campo transcendental se define no por lo que el hombre conoce, ni por lo que puede conocer, sino por todo aquello acerca de lo cual puede preguntar. Y sólo porque podemos hacer más preguntas de las que podemos responder, conocemos las limitaciones de nuestro conocimiento.

En décimo lugar, asignarle al método transcendental un papel en la teología, no es darle a ésta un nuevo instrumento, sino simplemente llamar la atención sobre un instrumento que se ha empleado siempre. Porque el método transcendental es el despliegue concreto y dinámico de la atención, de la inteligencia, de la racionalidad y de la responsabilidad humanas. Este despliegue ocurre siempre que alguien emplea su inteligencia de manera apropiada. Por eso, introducir el método transcendental, no es introducir un instrumento nuevo

en la teología: porque los teólogos siempre han tenido inteligencia y la han empleado; pero aunque el método transcendental no va a introducir ningún instrumento nuevo, aporta, sin embargo, luz y precisión considerables a la realización de las tareas teológicas; confío que esto se hará evidente a su debido tiempo.

En undécimo lugar, el método transcendental constituye una clave para la unificación de las ciencias. La inmovilidad del ideal aristotélico choca con el desarrollo de las ciencias naturales y de las ciencias humanas, lo mismo que con el desarrollo del dogma y de la teología. Por el contrario, la mente humana está en armonía con todo tipo de desarrollo, ya que ella misma está en continuo desarrollo. Factor de unidad entre todos los campos de la investigación, por dispares que parezcan, es, una vez más, la mente humana la que opera en todos los campos, y de manera radicalmente idéntica en cada uno de ellos. Por medio del auto-conocimiento, de la explicitación del esquema básico normativo de las operaciones del proceso cognoscitivo humano, se hace posible entrever un futuro en el que todos los investigadores de todos los campos puedan encontrar, en el método transcendental, normas y fundamentos comunes, una sistematización común, y procedimientos comunes de crítica, de dialéctica y de heurística.

En duodécimo lugar, la introducción del método transcendental deroga la vieja metáfora que describe la filosofía como esclava de la teología, y la reemplaza por un hecho muy preciso. El método transcendental no es la intromisión en la teología de un elemento extraño, procedente de una fuente extraña. Su función es la de llamar la atención sobre el hecho de que las teologías son hechas por teólogos, de que los teólogos tienen inteligencia y la usan; de que su actividad intelectual no debe ser ignorada o pasada por alto, sino que debe ser reconocida explícitamente en sí misma y en sus implicaciones. Repitámoslo: el método transcendental corresponde a una parte importante de lo que generalmente ha sido considerado como filosofía, pero en realidad no es ni una filosofía, ni toda la filosofía. Consiste exactamente en una elevación de nuestro grado de consciencia que pone en evidencia nuestras operaciones conscientes e intencionales y nos lleva a responder a estas tres preguntas fundamentales: ¿Qué hago cuando conozco? ¿por qué esta actividad es conocimiento? ¿qué conozco cuando realizo esa actividad? La primera respuesta es una teoría del conocimiento. La segunda es una epistemología. La tercera es una metafísica en el sentido transcendental, es decir, una integración de las estructuras heurísticas, y no una especulación categorial que lleva a la revelación de que todo es agua, o materia, o espíritu, o proceso, o cualquier otra cosa.

Sin embargo, el método transcendental es solamente una parte del método teológico. El método transcendental ofrece el componente antropológico fundamental, pero no el componente específicamente religioso. En consecuencia, para pasar del método transcendental al método teológico, es necesario reflexionar sobre la religión. Pero para poder hablar de la religión debemos abordar antes las cuestiones del bien humano y de la significación humana.

2

El bien humano

El bien siempre es concreto, pero las definiciones son abstractas. Por consiguiente, si se pretende definir el bien, se corre el riesgo de desorientar a los lectores. Por eso, el presente capítulo pretende más bien reunir los diversos componentes del bien humano. Así pues, hablaremos de habilidades, de sentimientos, de valores, de creencias, de cooperación, de progreso y de decadencia.

I. Habilidades

Jean Piaget descompuso en sus elementos el proceso de adquisición de una habilidad. Todo elemento nuevo consiste en una adaptación a algún objeto nuevo o a alguna situación nueva. Piaget distingue en toda adaptación dos mecanismos: la asimilación y la acomodación. La asimilación pone en juego las operaciones espontáneas, o aprendidas anteriormente, que se han empleado con éxito en objetos de alguna manera semejantes o en situaciones de alguna manera análogas. La acomodación, a través de un proceso de ensayo y error, modifica y completa gradualmente las operaciones aprendidas anteriormente.

A medida que se hace la adaptación a un mayor número de objetos y de situaciones, se desarrolla un doble proceso. Por una parte, hay una diferenciación creciente de operaciones, de modo que cada vez hay más operaciones diferenciadas en el repertorio de cada uno. Por otra parte, las combinaciones de operaciones diferenciadas se multiplican cada vez más. Así el bebé va desarrollando gradualmente habilidades orales, visuales, manuales y corporales y las va combinando continuamente en formas siempre diferentes.

La habilidad engendra la maestría y, para definir la maestría, Piaget utilizó la noción matemática de grupo. La característica principal de un grupo de operaciones consiste en que cada operación del grupo está apareada con una operación opuesta, y cada combinación de operaciones está también apareada con una combina-

ción opuesta. Así, en la medida en que las operaciones se agrupan, el operador puede volver a su punto de partida; y cuando puede hacerlo sin vacilaciones ha alcanzado maestría en algún nivel del desarrollo. Distinguiendo y definiendo diferentes grupos de operaciones, y reagrupando sucesivamente dichos grupos, Piaget pudo establecer etapas en el desarrollo del niño y predecir qué operaciones serían capaces, o no, de realizar escolares de diversas edades.

Finalmente, hay que mencionar la noción de mediación. Las operaciones se llaman inmediatas cuando sus objetos están presentes. Así, el acto de ver es inmediato a lo que se está viendo; el acto de oír, a lo que se está oyendo; el tacto, a lo que se está tocando. Pero mediante la imaginación, el lenguaje y los símbolos, operamos de una manera compuesta: inmediatamente, con relación a la imagen, la palabra y el símbolo; mediatamente, con relación a lo representado o significado. De esta manera venimos a operar, no solamente con respecto a lo presente y actual, sino también con respecto a lo ausente, lo pasado, lo futuro, lo meramente posible o ideal, lo normativo o lo fantástico. Cuando el niño aprende a hablar, pasa del mundo de su contorno inmediato al mundo mucho más amplio que le revelan la memoria de los demás hombres, el sentido común de la comunidad, las páginas de la literatura, los trabajos de los eruditos, las investigaciones de los científicos, la experiencia de los santos, y las meditaciones de los filósofos y teólogos.

Esta distinción entre operaciones inmediatas y operaciones mediatas tiene una gran importancia. Opone el mundo de la inmediatez del bebé al mundo, mucho más amplio, mediado por la significación. Además ofrece un principio para distinguir entre culturas inferiores y culturas superiores. La cultura inferior corresponde a un mundo mediado por la significación pero que carece de controles sobre la significación y que por eso cae fácilmente en la magia y el mito. La cultura superior desarrolla técnicas reflexivas que actúan sobre las mismas operaciones mediatas en un esfuerzo por salvaguardar la significación. Así el alfabeto reemplaza los signos vocales con los signos visuales, los diccionarios fijan los sentidos de las palabras, las gramáticas controlan sus inflexiones y combinaciones, la lógica promueve la claridad, la coherencia y el rigor del discurso, la hermenéutica estudia las relaciones variables entre lo significante y lo significado, y las filosofías exploran las diferencias más fundamentales entre diversos mundos mediados por la significación.

Finalmente, entre las culturas superiores se pueden distinguir culturas superiores clásicas y culturas superiores modernas según el tipo general de control que empleen. Las clásicas piensan que el control es un universal fijo para todos los tiempos; las modernas piensan que los controles están, ellos mismos, implicados en un proceso evolutivo.

En correspondencia con los diferentes grados de desarrollo y los diferentes mundos mediados por la significación, hay diferencias semejantes en la diferenciación de la conciencia. Es solamente en el proceso de su desarrollo como llega el sujeto a hacerse consciente de sí mismo y de la distinción que existe entre él y su mundo. A medida que el sujeto desarrolla la percepción de su mundo y de la conducta que observa dentro de él, comienza a familiarizarse con diversos esquemas de experiencia. Cuando los niños juegan o imitan algo, están viviendo en un mundo mediado por sus propias significaciones; no lo toman como algo «real», sino simplemente como algo divertido. Cuando sus mayores pasan del mundo mediado por la significación a las técnicas reflexivas de control, gracias a las cuales operan sobre las operaciones mediadoras, están pasando al mundo de la teoría o, como algunos dicen, al mundo de la abstracción. Este mundo, a pesar de su atmósfera enrarecida, posee una misteriosa pertenencia al mundo de lo «real» que le permite actuar con éxito dentro de él. Cuando estos mismos hombres escuchan música, contemplan un árbol o un paisaje, o se sienten de alguna manera sobrecogidos por la belleza, están liberando su sensibilidad de la rutina que les impone el desarrollo y permitiéndole adoptar ritmos renovados y más profundos de percepción y de sentimiento. Finalmente, cuando el místico se retira a la *ultima solitudo*, deja a un lado las construcciones de la cultura y toda la compleja masa de operaciones mediadoras, para volver a una nueva inmediatez mediada: la de su subjetividad en tensión hacia Dios[1].

La pertinencia, pues, del análisis de Piaget, va mucho más allá del campo de la psicología educativa. Lo hace a uno capaz de distinguir las etapas del desarrollo cultural y de caracterizar la liberación del hombre frente a ese desarrollo, en el juego, en el clímax del amor humano, en la experiencia estética y en la oración contemplativa. Además, cualquier pericia técnica puede ser analizada como un grupo de combinaciones de operaciones diferenciadas. Esto no permite definir la habilidad de un concertista para interpretar en el piano una sonata, pero sí nos dice en qué consiste su habilidad

1. Sobre los esquemas de experiencia, ver *Insight*, 181, ss. Sobre las experiencias culmen, A. H. Maslow, *El hombre autorrealizado*, Kairos, Barcelona ³1983; A. Reza Aresteh, *Final Integration in the Adult Personality*, E. J. Brill, Leiden 1965; Willian Johnston, *The Mysticism of the Cloud of Unknowing*, Desclée, New York, Rome, Paris, Tournai 1967; *Christian Zen*, Harper and Row, New York 1971; A. H. Maslow, *Religions, Values, and Peak Experiences*, Viking Press, New York 1970.

técnica. Tampoco revela el gran plan de la obra de Santo Tomás *Contra gentiles*. Pero si uno lee una serie de capítulos sucesivos, encuentra que los mismos argumentos se repiten una y otra vez en formas siempre ligeramente diferentes. Lo que se preparaba durante la composición del *Contra gentiles* era la diferenciación de operaciones y su conjunción en combinaciones siempre nuevas. Finalmente, así como existe la pericia técnica de un individuo, existe también la pericia técnica de un equipo, ya sea de jugadores, o de artistas, o de obreros especializados, y la posibilidad que tienen de aprender nuevas operaciones, así como la posibilidad que tienen el entrenador, el director o el empresario, de unirlos en nuevas combinaciones en orden a alcanzar nuevos fines.

II. Sentimientos

Distinto del desarrollo de las operaciones es el desarrollo del sentimiento. Sobre este tema seguiré a Dietrich von Hildebrand y distinguiré los estados y tendencias no intencionales de las respuestas intencionales. Los primeros pueden ser ilustrados por estados tales como fatiga, mal humor, ansiedad; y los otros, por tendencias o impulsos tales como hambre, sed o apetencia sexual. Los estados tienen causas. Las tendencias tienen fines. Pero la relación del sentimiento a la causa o al fin, es simplemente la del efecto a la causa, o la de la tendencia al fin. El sentimiento mismo no presupone ni surge de la percepción, imaginación o representación de la causa o del fin. Más bien uno se siente primero cansado, y quizás bastante más tarde descubre que lo que necesita es un descanso. O primero siente uno hambre, y luego diagnostica que su malestar se debe a falta de alimento.

Por otra parte, las respuestas intencionales responden a lo que es pretendido, aprehendido o representado. El sentimiento no nos relaciona solamente con una causa o un fin sino también con un objeto. Tal sentimiento da a la consciencia intencional su peso, su movimiento, su impulso, su potencia. Sin estos sentimientos, nuestro conocimiento y nuestra decisión serían como una tenue hoja de papel. Somos orientados masiva y dinámicamente en un mundo mediado por la significación por medio de nuestros sentimientos, nuestros deseos y nuestros temores, nuestra esperanza o nuestra desesperación, nuestras alegrías y nuestras penas, nuestro entusiasmo y nuestra indignación, nuestra estima y nuestro menosprecio, nuestra confianza y nuestra desconfianza, nuestro amor y nuestro odio, nuestra ternura y nuestra cólera, nuestra admiración, nuestra veneración, nuestra reverencia, nuestro temor, nuestro horror o nuestro

terror. Tenemos sentimientos acerca de otras personas, sentimos por ellas, sentimos con ellas. Tenemos sentimientos acerca de nuestras respectivas situaciones, acerca del pasado, acerca del futuro, acerca de males lamentables o corregibles, acerca del bien que podría, puede, o debe realizarse[2].

Los sentimientos que son respuestas intencionales se refieren a dos categorías principales de objetos: de una parte, a lo agradable o desagradable, a lo satisfactorio o insatisfactorio; por otra parte, a valores, ya sea al valor óntico de las personas, o al valor cualitativo de la belleza, de la comprensión, de la verdad, de los actos virtuosos, de los actos nobles. En general la respuesta al valor nos lleva al mismo tiempo, a la auto-transcendencia y a elegir un objeto o una persona por causa del cual o de la cual nos transcendemos a nosotros mismos. Al contrario, la respuesta a lo agradable o a lo desagradable es ambigua. Lo que es agradable puede, desde luego, ser un bien verdadero. Pero sucede también que lo que es un bien verdadero puede ser desagradable. La mayor parte de los hombres buenos tienen que aceptar trabajos desagradables, privaciones, sufrimientos, y su virtud consiste en proceder así sin excesivas lamentaciones egocéntricas[3].

Los sentimientos no solamente responden a los valores, sino que lo hacen de acuerdo con una escala de preferencia. Así podemos distinguir, en un orden ascendente, valores vitales, sociales, culturales, personales y religiosos. Valores vitales, como la salud y la fuerza, la gracia y el vigor, son preferidos normalmente a evitar el trabajo, las privaciones y los dolores requeridos para adquirirlos, mantenerlos o restaurarlos. Valores sociales, como el bien del orden, que condiciona los valores vitales de la comunidad entera, tienen que ser preferidos a los valores vitales de los miembros individuales de la comunidad. Los valores culturales no existen sin el apoyo de los valores vitales y sociales, pero no por eso dejan de ser superiores a ellos. No sólo de pan vive el hombre. Por encima del simple hecho de vivir y operar, los hombres tienen que encontrar una significación y un valor en el hecho de vivir y operar. Función de la cultura es descubrir, expresar, validar, criticar, corregir, desarrollar, mejorar esa significación y ese valor. El valor personal es la persona en su auto-transcenderse, al amar y ser amada, en cuanto es fuente de valo-

2. Una gran riqueza de análisis de los sentimientos puede encontrarse en la obra de Dietrich von Hildebrand, *Ética*, Encuentro, Madrid 1983. Véase también Manfred Frings, *Max Scheler*, Duquesne University Press, Pittsburg 1965.

3. Las dos siguientes secciones de este capítulo se ocuparán de clarificar tanto la noción de valor, como la de juicio de valor.

res en sí misma y en su medio, en cuanto es una inspiración e invitación a los otros para actuar de manera semejante. Finalmente los valores religiosos están en el corazón de la significación y del valor de la vida humana y del mundo del hombre. Pero volveremos sobre este tema en el capítulo cuarto.

Los sentimientos se desarrollan no menos que las habilidades. Es verdad, desde luego, que los sentimientos son fundamentalmente espontáneos. No están sometidos al mandato de nuestra decisión como los movimientos de nuestras manos, pero una vez que han surgido, pueden ser reforzados por medio de la atención y de la aprobación, o pueden ser debilitados por la desaprobación y la distracción. Dicho reforzamiento y debilitación no solamente fomentarán algunos sentimientos y reprimirán otros, sino que modificarán también la escala de preferencias espontáneas de cada uno.

Además, los sentimientos son enriquecidos y refinados mediante el estudio atento de la riqueza y variedad de los objetos que los excitan, y así una no pequeña parte de la educación consiste en fomentar y desarrollar un clima de discernimiento y de gusto, de alabanza diferenciada y de reprobación cuidadosamente formulada, que ayudará las capacidades y tendencias propias del alumno o del estudiante, ampliando y profundizando su aprehensión de los valores y ayudándole en su propio auto-transcenderse.

He venido presentando los sentimientos como respuestas intencionales, pero debo añadir que no son meramente transitorios, limitados al momento en que nos hallamos aprehendiendo un valor o su opuesto, y que no se desvanecen en el momento en que suprimimos nuestra atención. Hay, naturalmente, sentimientos que se excitan fácilmente y pasan también fácilmente. Hay sentimientos que hemos inhibido con la represión, y que llevan una vida infeliz y subterránea. Pero existen también sentimientos de los cuales somos plenamente conscientes, y que son tan profundos y fuertes, especialmente cuando los reforzamos deliberadamente, que canalizan nuestra atención, configuran nuestro horizonte, y dirigen la vida de una persona. El ejemplo supremo es aquí el amor. Un hombre o una mujer que se enamora se empeña en amar no solamente en presencia del amado, sino en todo momento. Además de los actos particulares que se hacen por amor, existe el estado originario de estar enamorado, y este estado originario constituye de alguna manera la fuente de todas las acciones de una persona. Así el amor mutuo es el enlace de dos vidas. Transforma un «yo» y un «tú» en un «nosotros» tan íntimo, tan seguro, tan permanente que cada uno vela, imagina, piensa, planea, siente, habla, actúa pensando en los dos.

Así como se da un desarrollo de los sentimientos, pueden darse también aberraciones. Quizás la aberración más notable es lo que se ha llamado «*resentimiento*», una palabra tomada del francés que fue introducida en la filosofía por Nietzsche, y empleada más tarde con un sentido nuevo por Max Scheler[4]. Según Scheler, el resentimiento consiste en el hecho de re-sentir un choque específico que se produce en la confrontación con cualidades o valores de otro individuo. Este individuo es superior a uno física, intelectual, moral o espiritualmente. El re-sentimiento no es activo ni agresivo, pero se extiende a lo largo del tiempo y aun durante toda una vida. Es un sentimiento de hostilidad, de rabia, de indignación, que no es ni rechazado, ni directamente expresado. Lo que se ataca es la cualidad o el valor que la persona superior posee y la inferior no solamente no tiene, sino que se siente incapaz de adquirir. El ataque consiste en un continuo menosprecio del valor en cuestión y puede llegar a odio o aun violencia contra quienes poseen esa cualidad o valor. Pero quizás el peor rasgo del resentimiento es que el rechazo de un valor implica una distorsión de toda la escala de valores, y que esta distorsión puede extenderse a toda una clase social, a todo un pueblo, o a toda una época. Así, el análisis del resentimiento puede transformarse en un instrumento de crítica ética, social e histórica.

En general, es mucho mejor tomar plena conciencia de los sentimientos propios, por deplorables que sean, que apartarlos, rechazarlos, o ignorarlos. Tomar consciencia de ellos hace posible que uno se conozca a sí mismo, descubra su falta de atención, o de agudeza, y su estupidez o irresponsabilidad, realidades que hicieron surgir el sentimiento indeseable. Así se puede corregir la actitud aberrante. Por otra parte, no tomar consciencia de ellos es dejarlos en la semioscuridad de lo que es consciente, pero no objetivado[5]. Esta alienación en sí mismo lleva a adoptar remedios equivocados, que a su vez inducen a errores ulteriores hasta que, en su desesperación, el neurótico acude al analista o al consejero[6].

4. Sobre las diversas aplicaciones del análisis del resentimiento, véase Manfred Frings, *Max Scheler*, capítulo quinto, Duquesne University Press, Pittsburg y Nauwelaerts, Louvain 1965.

5. Esta semi-oscuridad de lo que es consciente pero no objetivado parece ser lo que algunos psiquiatras quieren significar con el nombre de lo inconsciente. Véase Karen Horney, *La personalidad neurótica de nuestro tiempo*, Paidós Ibérica, Madrid [1]1984; R. Hostie, *Del mito a la religión en la psicología analítica de C. G. Jung*, Amorrortu, Buenos Aires 1971; Wilhelm Stekel, *Compulsion and Doubt*, Grosset and Dunlap, New York 1962, 252, 256.

6. Sobre el desarrollo de la enfermedad, Karen Horney, *Neurosis and Human Growth*, W. W. Norton, New York 1950. Sobre el proceso terapéutico, Carl Rogers,

III. La noción de valor

El valor es una noción transcendental. El valor es lo que se tiende a alcanzar en las cuestiones que se ponen a la deliberación, así como lo inteligible es lo que se tiende a alcanzar en las cuestiones que se ponen a la inteligencia, y la verdad y el ser es lo que se tiende a alcanzar en las cuestiones que se ponen a la reflexión. Dicho tender-a no es un conocimiento. Cuando pregunto: qué, o por qué, o cómo, o para qué, no conozco las respuestas pero ya estoy tendiendo a alcanzar lo que sería conocido si conociera las respuestas. Así, cuando pregunto si esto es verdaderamente bueno o sólo en apariencia, o si esto es o no valioso, no conozco todavía el valor, pero estoy tendiendo a alcanzarlo.

Las nociones transcendentales son el dinamismo de la intencionalidad consciente. Hacen pasar al sujeto de los niveles inferiores a los niveles superiores de la consciencia, del plano experimental al plano intelectual, del plano intelectual al plano racional, del plano racional al plano existencial. Además, con respecto a los objetos, estas nociones hacen de intermediarias entre la ignorancia y el conocimiento; más aún, estas nociones se refieren inmediata y directamente a los objetos, mientras que las respuestas se refieren a los objetos sólo mediatamente, en cuanto son respuestas a las cuestiones orientadas intencionalmente a los objetos.

Las nociones transcendentales no solamente conducen al sujeto a la plena consciencia, y lo dirigen hacia sus propios objetivos, sino que lo proveen de criterios que le permiten conocer si está alcanzando dichos objetivos. El deseo de comprender se satisface cuando se llega a la comprensión, pero queda insatisfecho con cualquier comprensión incompleta, y así es fuente de cuestiones ulteriores. El deseo de la verdad impulsa a la racionalidad a dar su asentimiento cuando la evidencia es suficiente, pero rehúsa dicho asentimiento y presenta dudas cuando la evidencia es insuficiente[7]. El deseo del valor recompensa con una consciencia feliz a quien logra auto-transcenderse, y entristece con una conciencia infeliz a quien no lo hace.

El proceso de convertirse en persona, Paidós Ibérica, Madrid ³1982. Así como el método transcendental descansa sobre la auto-apropiación de las operaciones que una persona hace atendiendo, inquiriendo, comprendiendo, concibiendo, y afirmando el propio atender, inquirir, comprender, conceder y afirmar, así también la terapia consiste en una apropiación de los sentimientos propios. Así como la primera tarea se ve bloqueada por las falsas concepciones acerca del conocimiento humano, así también la segunda se ve bloqueada por las falsas concepciones de lo que uno es espontáneamente.

7. Sobre la significación precisa de lo que es la evidencia suficiente e insuficiente, véase *Insight*, capítulos 10 y 11.

La auto-transcendencia es el fruto de la intencionalidad consciente, y como ésta es compleja y exige un largo desarrollo, así también la primera. Hay un primer paso que consiste en atender a los datos de los sentidos y de la consciencia. Después, la investigación y la comprensión hacen posible la aprehensión de un mundo hipotético mediado por la significación. En tercer lugar la reflexión y el juicio alcanzan un absoluto; gracias a ellos reconocemos lo que es realmente así, y lo que es independiente de nosotros y de nuestro pensamiento. En cuarto lugar, mediante la deliberación, la evaluación, la decisión y la acción, podemos conocer y hacer, no solamente lo que nos agrada, sino lo que es verdaderamente bueno y valioso. Entonces podemos ser principios de benevolencia y beneficencia, capaces de genuina colaboración y de verdadero amor. Pero una cosa es obrar así ocasionalmente, por impulsos aislados; y otra cosa es hacerlo regularmente, con facilidad y espontaneidad. En fin, solamente alcanzando la continua auto-transcendencia que caracteriza al hombre virtuoso, es como se llega a ser un buen juez, no solamente de este o aquel acto humano, sino de la bondad humana en toda su amplitud[8].

Finalmente, puesto que las nociones transcendentales son más amplias que cualquier categoría, sería un error inferir que son más abstractas. Por el contrario, son enteramente concretas. Porque lo concreto no es lo real considerado bajo este o aquel aspecto, sino considerado bajo todos sus aspectos y en todas sus formas. Pero las nociones transcendentales son la fuente, no solamente de las cuestiones iniciales, sino también de las cuestiones ulteriores. Además, aunque las cuestiones ulteriores surgen únicamente una tras otra, sin embargo siempre están surgiendo. Siempre hay cuestiones ulteriores dirigidas a la inteligencia, que nos incitan a una mayor comprensión, y siempre hay dudas ulteriores que nos impulsan a una verdad más plena. El único límite de este proceso es el punto en que ya no surgen cuestiones ulteriores, y ese punto sería alcanzado solamente cuando comprendiéramos correctamente todo acerca de todo; solamente cuando conociéramos la realidad bajo todos sus aspectos y todas sus formas.

Del mismo modo, cuando hablamos del bien nunca nos referimos a una abstracción. Porque solamente es bueno lo concreto. Además, como las nociones transcendentales de lo inteligible, lo verdadero, lo real, tienden a una inteligibilidad completa, a una verdad total, y a lo real en todos sus componentes y aspectos, así también

8. Sobre este punto volveremos en la siguiente sección sobre los juicios de valor.

la noción transcendental del bien tiende a una bondad que esté más allá de toda crítica. Porque esta noción consiste en el hecho de que hacemos surgir cuestiones pertinentes a la deliberación. Es el hecho de sentirnos detenidos por el desencanto que nos lleva a preguntarnos si lo que estamos haciendo es valioso o no. Ese desencanto pone a la luz los límites de cualquier realización finita, la mancha de toda perfección defectuosa, la ironía entre una ambición que se encumbra y una realización que vacila. Ese desencanto nos impulsa también hacia la altura y la profundidad del amor, pero también nos mantiene conscientes de la distancia que hay entre nuestro amor y su objetivo. En pocas palabras, la noción transcendental de bien de tal manera nos invita, nos apremia, nos acosa, que solamente podremos encontrar reposo en el encuentro con una bondad que sea totalmente inaccesible al poder de su crítica.

IV. Juicios de valor

Los juicios de valor son simples o comparativos. Afirman o niegan que X es verdaderamente bueno o sólo en apariencia. Los juicios de valor comparan también diferentes instancias de lo que es verdaderamente bueno para afirmar o negar que una cosa es mejor, o más importante, o más urgente que otra. Tales juicios son objetivos o meramente subjetivos en la medida en que proceden, o no, de un sujeto que se auto-transciende. Consecuentemente, el criterio de su verdad o falsedad está en la autenticidad o falta de autenticidad del sujeto. Pero el criterio es una cosa y la significación del juicio es otra. Decir que un juicio afirmativo de valor es verdadero, es lo mismo que decir qué cosa es, o sería objetivamente buena o mejor que otra. Decir que un juicio afirmativo de valor es falso, es lo mismo que decir qué cosa no es o no sería objetivamente buena o mejor que otra.

Los juicios de valor difieren de los juicios de hecho por su contenido, pero no en su estructura. Difieren en el contenido porque se puede aprobar lo que no existe, y reprobar lo que existe. No difieren en la estructura, en cuanto en ambos se da la distinción entre criterio y significación. Ambos tienen como criterio la auto-transcendencia del sujeto, que es sin embargo puramente cognoscitiva en los juicios de hecho y tiende a ser auto-transcendencia moral en los juicios de valor. En ambos casos la significación es, o pretende ser, independiente del sujeto. Los juicios de hecho enuncian o quieren enunciar lo que es o no es; los juicios de valor enuncian o quieren enunciar lo que es verdaderamente bueno, o realmente mejor.

Los juicios verdaderos de valor van únicamente más allá de la auto-transcendencia intencional, sin alcanzar la plenitud de la auto-transcendencia moral. Esta plenitud en el orden moral no consiste simplemente en saber, sino también en hacer; en efecto, se puede conocer lo que es justo, sin llegar a hacerlo. Pero el hombre que conoce el bien y no lo hace, o tiene que ser lo bastante humilde para reconocerse pecador, o comenzar a destruir su ser moral por medio de la racionalización, es decir, pretendiendo que lo que es verdaderamente bueno, realmente no lo es en absoluto. Así pues, el juicio de valor es una realidad en el orden moral. Mediante él, el sujeto va más allá del puro y simple conocimiento; mediante él, el sujeto se constituye como próximamente capaz de auto-transcendencia moral, de benevolencia, de beneficencia y de verdadero amor.

Intermedias entre los juicios de hecho y los juicios de valor, están las aprehensiones del valor. Estas aprehensiones se dan en los sentimientos. Los sentimientos de que tratamos aquí no son ya los estados, las tendencias o los apetitos no intencionales que hemos descrito, y que están referidos, no a objetos, sino a causas eficientes y finales. Además, no son respuestas intencionales a objetos tales como lo agradable o lo desagradable, lo placentero o lo doloroso, lo satisfactorio o insatisfactorio. Porque aunque éstos son objetos, sin embargo son objetos ambiguos que pueden resultar ser verdaderamente buenos o malos, o sólo en apariencia. La aprehensión del valor ocurre en una categoría ulterior de respuesta intencional que acoge el valor óntico de una persona, o el valor cualitativo de la belleza, de la comprensión, de la verdad, de las acciones nobles, de los actos virtuosos, de las grandes realizaciones. Porque estamos dotados de tal manera que no solamente ponemos cuestiones que conducen a la auto-transcendencia; no solamente podemos reconocer las respuestas correctas, constitutivas de la auto-transcendencia intencional, sino que respondemos también con el estremecimiento de todo nuestro ser cuando entrevemos la posibilidad o la actualidad de la auto-transcendencia moral[9].

En el juicio de valor se unen, entonces, tres componentes. Primero, el conocimiento de la realidad, y especialmente, de la realidad humana. Segundo, las respuestas intencionales a los valores. Tercero, el impulso inicial hacia la auto-transcendencia moral, constituido por el mismo juicio de valor. El juicio de valor presupone el conocimiento de la vida humana, de las posibilidades humanas próximas o remotas, y de las consecuencias probables de los planes de acción que se han proyectado. Cuando este conocimiento es deficiente los

9. Sobre los valores, escalas de preferencia, sentimientos y su desarrollo, véase *supra*, 37 y 42.

nobles sentimientos tienden a expresarse en lo que llamamos idealismo moral, es decir, en amables propósitos ineficaces, y que a menudo hacen más mal que bien. Pero el conocimiento solo no basta, pues todo hombre tiene algún grado de sentimiento moral, y, como dice el refrán, hay honor aun entre los ladrones; por eso es preciso que los sentimientos morales sean cultivados, iluminados, fortificados, afinados y purificados de sus impurezas. En fin, el desarrollo del conocimiento y el desarrollo del sentimiento moral llevan al descubrimiento existencial, al descubrimiento de uno mismo como ser moral, a la toma de consciencia de que uno no solamente elige planes de acción, sino que también por medio de ellos se hace un ser humano auténtico o inauténtico. Con este descubrimiento emergen en la consciencia la importancia del valor personal y la significación de la responsabilidad personal. Los juicios de valor de un sujeto aparecen como la puerta para la realización o la pérdida de sí mismo. La experiencia, especialmente la experiencia repetida, de la fragilidad del sujeto o de su perversidad suscitan la cuestión de la salvación personal, y a un nivel más profundo suscitan la cuestión de Dios.

El hecho del desarrollo y la posibilidad del fracaso implican que los juicios de valor se produzcan en contextos diversos. Señalemos en primer lugar el contexto del crecimiento, donde el conocimiento de la vida y de los comportamientos humanos crece en extensión, precisión y refinamiento; y en el cual las respuestas del sujeto avanzan de lo agradable a los valores vitales, de lo vital a lo social, de lo social a lo cultural, de lo cultural a lo personal, de lo personal a lo religioso. Entonces prevalece una actitud de apertura a realizaciones cada vez más avanzadas[10]. Las adquisiciones anteriores son organizadas y consolidadas; pero no se sintetizan en un sistema cerrado, sino que, permaneciendo incompletas, quedan abiertas a ulteriores descubrimientos y desarrollos. El impulso libre del sujeto a explorar nuevas áreas se renueva continuamente; aún no existe para él un valor supremo que englobe todos los demás. Pero en la cumbre de la ascensión que comenzó con ese haz infantil de necesidades, gritos y satisfacciones, hay que encontrar la alegría hondamente enraizada y la paz sólida, el poder y el vigor que produce el estar enamorado de Dios. En la medida en que se alcanza esta cumbre, el valor supremo es Dios y los otros valores son la expresión que Dios hace de su amor en este mundo: en sus aspiraciones y metas. En la medida en

10. Sobre el crecimiento, motivación del crecimiento y necesidades neuróticas, véase A. Maslow, *El hombre autorrealizado, o. c.*

que el amor que alguien tiene a Dios es completo, será valor todo lo que él ame y será mal todo lo que él odie; de tal manera que, en frase de San Agustín, quien ama a Dios puede hacer lo que le place: *ama Deum et fac quod vis*. Entonces la afectividad será de una sola pieza. Los desarrollos ulteriores solamente completarán las realizaciones previas. Las infidelidades a la gracia serán más raras y enmendadas más rápidamente.

Pero el crecimiento continuo parece ser raro[11]. Existen las desviaciones ocasionadas por necesidades neuróticas. Hay que contar con la negativa a abandonar rutinas en que la persona se ha instalado y a aventurarse en una manera de vivir más rica pero de la cual no se ha hecho todavía la experiencia. Se dan también esfuerzos erróneos para apaciguar una consciencia intranquila mediante la ignorancia, la minimización, la negación o el rechazo de valores superiores. La escala de preferencia se deforma. Los sentimientos se amargan. Las desviaciones se infiltran en la perspectiva que se tiene; la racionalización se introduce en la moral; la ideología, en el pensamiento. Así se puede llegar a odiar lo que verdaderamente es bueno, y a amar lo que realmente es malo. Esta calamidad no se limita a los individuos. Puede afectar también a grupos, a naciones, a bloques de naciones, y aun al género humano[12]. Puede asumir formas diferentes, opuestas y beligerantes para dividir al género humano y amenazar con destruir la civilización. Tal es el monstruo que ha venido avanzando en nuestros días.

En su estudio profundo y penetrante sobre la acción humana, José de Finance distingue entre libertad horizontal y libertad vertical[13]. Libertad horizontal es el ejercicio de la libertad dentro de un horizonte determinado y teniendo como punto de apoyo una postura existencial correspondiente a dicho horizonte. La libertad vertical es el ejercicio de la libertad que elige una postura existencial y el horizonte correspondiente. Esta libertad vertical puede ser implícita: ocurre cuando uno responde a los motivos que lo impulsan a una autenticidad cada vez mayor, o cuando uno hace caso omiso de dichos motivos y se deja arrastrar hacia una forma de ser cada vez más inauténtica. Pero la libertad vertical puede ser también explícita: ocurre cuando uno responde a la noción transcendental de valor y determina lo que sería valioso y apropiado hacer de sí mismo, así

11. El Prof. Maslow encuentra la auto-actualización en menos de un uno por ciento de la población adulta.

12. Sobre el resentimiento y la deformación de las escalas de preferencia, véase Manfred Frings, *Max Scheler*, Pittsburg y Louvain 1965, capítulo quinto.

13. J. de Finance, *Ensayo sobre el obrar humano*, Gredos, Madrid 1966.

como lo que sería valioso y apropiado hacer por el prójimo. Entonces uno se forja un ideal de la realidad humana y de su perfección y se consagra a ese ideal. A medida que crece el propio conocimiento y la experiencia se hace más rica, y a medida que la acción de uno se amplía o se estrecha, el ideal puede ser revisado y la revisión puede repetirse muchas veces.

En esta libertad vertical, ya sea implícita o explícita, es donde hay que encontrar los fundamentos de nuestros juicios de valor. Sentimos que esos juicios son verdaderos o falsos en cuanto engendran la paz o el malestar de la consciencia. Pero estos juicios hallan su contexto propio y alcanzan su claridad y purificación sólo por medio del desarrollo histórico del hombre y la apropiación personal que un individuo hace de su herencia social, cultural y religiosa.

Mediante la noción transcendental del valor y su expresión en una consciencia buena y en una consciencia intranquila, es como puede el hombre desarrollarse moralmente. Pero un juicio moral integral es siempre obra de un sujeto plenamente desarrollado en su auto-transcenderse o, como diría Aristóteles, de un hombre virtuoso[14].

V. Creencias[15]

Apropiarse de la herencia social, cultural y religiosa de uno mismo es, en gran parte, un asunto que implica la creencia. Ciertamente hay muchas cosas que uno descubre por sí mismo, y que conoce simplemente en virtud de la propia experiencia interna o externa, de las propias intelecciones y de los propios juicios de hecho y de valor. Pero este género de conocimiento que el individuo adquiere por sí mismo, no es más que una pequeña fracción de lo que cualquier hombre civilizado cree conocer. Su experiencia inmediata está colmada con un enorme contexto constituido por las relaciones de la experiencia de otros hombres en otros lugares y tiempos. Su comprensión se apoya, no solamente en su propia experiencia, sino también en la experiencia de otros. Su desarrollo ciertamente debe poco a la originalidad personal y sí mucho al hecho de repetir en sí mismo los actos de comprensión realizados anteriormente por otros. Pero sobre todo, su desarrollo se debe a los presupuestos que ha asumido como ciertos, por el hecho de que son aceptados ordinariamente, y además porque no tiene ni el tiempo, ni la inclinación, y quizás tampoco la habilidad para investigarlos por sí mismo. Finalmente, los juicios con los que da su asentimiento a verdades de hecho y de valor muy pocas veces dependen exclusivamente del conocimiento inminente, generado en el interior del mismo individuo; porque dicho conocimiento no subsiste por sí mismo en un compartimento separado, sino que existe en fusión simbiótica con un contexto de creencias mucho más amplio.

Así conoce uno la posición relativa de las mayores ciudades de los Estados Unidos. Al fin y al cabo uno ha examinado los mapas y ha visto los nombres de las ciudades claramente impresos junto a pequeños círculos que representan sus posiciones. ¿Pero es exacto el mapa? Eso no lo sabe uno, sino que lo cree. Ni lo sabe quien hizo el mapa, pues muy probablemente su mapa es sólo una combinación de mapas de áreas mucho más pequeñas, realizados por cartógrafos que estuvieron en los diversos sitios. Así pues, el saber acerca de la exactitud del mapa está dividido: una parte está en la mente de cada cartógrafo, pero la exactitud del conjunto es asunto, no del conocimiento, sino de la creencia: de los cartógrafos que se creyeron unos a otros, y del resto, de nosotros, que creemos a los cartógrafos. Se puede insistir, sin embargo, en que la exactitud de los mapas se comprueba de innumerables maneras. Con base en los mapas, los aviones vuelan, y los barcos navegan; se construyen las carreteras y se edifican las ciudades, la gente viaja, y se compra y vende la propiedad. De mil y mil maneras, una y otra vez las transacciones hechas con base en los mapas prueban que ellos son correctos. Pero sólo una ínfima fracción de estas comprobaciones se debe al conocimiento inmanente alcanzado por uno mismo. Solamente por medio de la creencia puede uno invocar a su favor la multitud de testigos que han encontrado que los mapas son satisfactorios. Esta creencia, esta dependencia con respecto a innumerables intermediarios, es lo que constituye la base real de la confianza que uno tiene en los mapas.

Se establece con frecuencia una oposición entre ciencia y creencia, pero el hecho es que la creencia juega un papel tan amplio en

14. Aunque Aristóteles no habló de valores sino de virtudes, sin embargo su exposición acerca de la virtud presupone la existencia de hombres virtuosos, así como mi exposición del valor presupone la existencia de sujetos que se auto-transcienden. Véase Aristóteles, *Etica a Nicómaco*, II, III, 4; 1105b, 5-8: «Las acciones, pues, se llaman justas y temperadas cuando son tales que las haría un hombre justo y temperado: pero no es el hombre que hace estas acciones el que es justo y temperado, sino el hombre que las hace también *como* las hacen los hombres justos y temperados». Algo semejante, *ibid.* II, VI, 15; 1106b, 36 ss: «Por lo tanto, la virtud es un hábito, una cualidad que depende de nuestra voluntad y consiste en un medio que dice relación a nosotros y es determinado por un principio racional en la forma en que lo determinaría un hombre verdaderamente sabio». Versión inglesa de W. D. Ross en R. Mckeon, *The basic Works of Aristotle*, Random House, New York 1941, 956, 959.

15. El tema de la creencia lo he tratado en forma más amplia en *Insight*, 703-718. Los mismos hechos son tratados por los sociólogos bajo el título de sociología del conocimiento.

la ciencia como en la mayoría de las demás áreas de la actividad humana. Las contribuciones originales de un científico en su materia no son creencia, sino conocimiento. Cuando repite las observaciones y experimentos de otro; cuando elabora por sí mismo los teoremas necesarios para formular las hipótesis, sus presupuestos y sus implicaciones; cuando percibe la evidencia para excluir puntos de vista alternativos, el científico no cree, sino que conoce. Pero sería un error imaginarse que los científicos gastan sus vidas repitiendo el trabajo de otros. Ellos no sufren de la insensata manía de querer poseer en su campo de especialización un conocimiento generado inmanentemente en el interior de sí mismos. Por el contrario, la finalidad del científico es el avance de la ciencia, y la obtención de esta meta se alcanza mediante una división del trabajo. Los nuevos resultados, si no encuentran oposición, tienden a ser asumidos en un trabajo ulterior. Si el trabajo ulterior prospera, aquellos resultados comienzan a ser mirados con confianza. Si el trabajo ulterior tropieza con dificultades, esos resultados caen bajo sospecha, son sometidos a escrutinio, y examinados en este o aquel punto aparentemente débil. Además, este proceso indirecto de verificación y falsación es mucho más importante que el proceso directo inicial. Porque el proceso indirecto es continuo y acumulativo; considera la hipótesis en todas sus presuposiciones y consecuencias y se repite siempre que se presupone alguna de ellas. Este proceso constituye un cuerpo creciente de elementos que engendran la evidencia de que la hipótesis es satisfactoria. Y de manera semejante a lo que ocurre en la evidencia acerca de la exactitud de los mapas, el proceso es, también aquí, escasamente operativo en cuanto conocimiento inmanente engendrado en uno mismo, y abrumadoramente operativo en cuanto creencia.

Hasta ahora he venido subrayando el carácter social del conocimiento humano; pero debo ahora llamar la atención sobre su carácter histórico. La división del trabajo no se da únicamente entre los investigadores contemporáneos; se extiende a un pasado muy lejano. Si desde los hombres primitivos hasta los modernos ha habido un progreso en el conocimiento, ello se debe únicamente a que generaciones sucesivas comenzaron donde sus predecesores se habían detenido. Pero dichas generaciones pudieron actuar así, solamente porque estaban dispuestas a creer. Si hubieran rechazado toda creencia para no fiarse más que de su propia experiencia individual, de sus propias intelecciones y de su propio juicio, habrían tenido que comenzar siempre de nuevo y entonces, o los logros de los primitivos no habrían sido superados, o si lo hubieran sido, sus resultados no habrían sido transmitidos.

El conocimiento humano no es, pues, una posesión individual, sino más bien un fondo común, del que cada uno puede aprovecharse si acepta creer, y al que cada uno puede contribuir en la medida en que realice correctamente sus propias operaciones cognoscitivas y reporte con exactitud sus resultados. El hombre no aprende si no emplea sus propios sentidos, su propia mente, su propio corazón; pero no aprende exclusivamente por estos caminos. También aprende de los demás, no solamente por la repetición de las operaciones que ellos han realizado, sino, en la mayoría de los casos, tomando su palabra como transmisora de resultados. Mediante la comunicación y la creencia se originan un sentido común, un conocimiento común, una ciencia común, valores comunes, un clima común de opinión. Sin duda alguna, este fondo público puede adolecer de vacíos, carencias de comprensión, errores, prejuicios. Pero es lo que hemos alcanzado, y el remedio, para sus deficiencias no es el rechazo de la creencia y el retorno al primitivismo, sino la postura crítica y sin egoísmos, que en éste, como en otros asuntos, promueve el progreso y evita la decadencia.

Se promueve el progreso siendo atento, inteligente, razonable y responsable, no solamente en todas las operaciones cognoscitivas, sino también cuando se habla o se escribe. Se evita la decadencia prosiguiendo las investigaciones hasta el final. Porque cuando uno hace un descubrimiento, cuando llega a conocer lo que antes no conocía, con mucha frecuencia avanza no simplemente de la ignorancia a la verdad, sino del error a la verdad. Proseguir la investigación es analizar el error, descubrir otros puntos de vista que están en conexión con él y que de una u otra forma lo apoyaban y confirmaban. Estos acompañantes del error pueden ser ellos mismos errores y habrá que someterlos a examen. En la medida en que caen bajo sospecha y resultan erróneos puede uno pasar a sus acompañantes y hacer así del descubrimiento de un error la ocasión de eliminar otros varios. Pero, sin embargo, no basta simplemente con rechazar los errores. Porque detrás de las falsas creencias está el falso creyente. Hay que examinar la manera cómo se llegó a aceptar las creencias erróneas y tratar de descubrir y corregir el descuido, la incredulidad y los prejuicios, que hicieron tomar lo falso por lo verdadero. Finalmente, no basta con suprimir simplemente las creencias erróneas y reformar al creyente que ha caído en el error. Tan necesario es reemplazar como suprimir, edificar como derribar. Dedicarse únicamente a la caza de errores puede hacer que uno quede sumido en la ruina personal y cultura, sin convicciones y sin compromisos. El procedimiento, desde luego mucho más saludable, es primordialmente positivo y constructivo, de manera que lo que

es verdadero colme más y más la propia mente y lo que es falso caiga sin dejar herida ni cicatriz.

Tal es, en general, la creencia. Tenemos ahora que volvernos a las líneas generales del proceso por el cual se llega a creer. El proceso es posible porque lo que es verdadero por sí mismo no es privado sino público; no es algo que se confina en la mente del que lo percibe, sino que es independiente de ella y, en cierto sentido, separable y comunicable. Esta independencia es, como ya lo hemos subrayado, la auto-transcendencia cognoscitiva implicada en el juicio verdadero de hecho y la auto-transcendencia moral implicada en el juicio verdadero de valor. No puedo darle a otro mis ojos para que vea con ellos, pero puedo hacerle un relato verdadero de lo que veo, y él puede creerlo. No puedo darle a otro mi entendimiento, pero puedo referirle con verdad lo que he llegado a entender, y él puede creerlo. No puedo traspasar a otro mi capacidad de juicio, pero puedo manifestarle lo que afirmo y lo que niego, y él puede creerme. Este es el primer paso. No es dado por la persona que cree sino por la persona a quien se cree.

El segundo paso es un juicio general de valor. Aprueba la división del trabajo humano en la adquisición del conocimiento, tanto en sus dimensiones históricas como sociales. Esta aprobación no carece de sentido crítico; es plenamente consciente de la falibilidad del creer. Pero encuentra obvio que el error crezca, en lugar de disminuir, si se hace una regresión al primitivismo. Así pues, dicha aprobación se incorpora en la colaboración humana para el desarrollo del conocimiento, decidida a promover la verdad y a combatir el error.

El tercer paso es un juicio particular de valor. Se refiere a la credibilidad de un testimonio, de una fuente, de un informe, a la competencia de un experto, a la rectitud de juicio de un maestro, de un consejero, de un jefe, de un estadista, de una autoridad. El punto en cuestión es, en cada caso, si la fuente en que nos apoyamos manejó críticamente sus propias fuentes; si realizó su auto-transcendencia cognoscitiva en los juicios de hecho y su auto-transcendencia moral en los juicios de valor; si fue veraz y cuidadosa en sus afirmaciones. Por lo general, no se puede responder a estas preguntas empleando métodos directos, sino que hay que recurrir a métodos indirectos. Así, por ejemplo, puede haber más de una fuente, de un experto, de una autoridad; pueden ser independientes y, no obstante, coincidir. Además, la fuente, el experto, la autoridad pueden hablar en varias ocasiones: sus afirmaciones pueden ser intrínsecamente probables, consistentes entre sí y con todo lo que uno sabe a través de otras fuentes, expertos, autoridades. Además, otros investigadores pueden haber recurrido frecuentemente a la misma fuente, al mismo experto, a la misma autoridad, y haber concluido en la veracidad de la fuente, en la competencia del experto, en la rectitud de juicio de la autoridad. Finalmente, cuando todo favorece a la creencia, excepto la probabilidad intrínseca de la afirmación, debe uno preguntarse si la falla no está en uno mismo, si no es la limitación del propio horizonte lo que le impide captar la probabilidad intrínseca de la afirmación en cuestión.

El cuarto paso es la decisión de creer. Es una elección que sigue a los juicios de valor anteriores: el general y el particular. En este momento ya uno ha juzgado que la creencia controlada críticamente es esencial al bien humano; que tiene sus riesgos pero que es incuestionablemente mejor que el regreso al primitivismo. También ha juzgado, que tal o cual afirmación es creíble, que puede ser creída por una persona razonable y responsable. La combinación del juicio general y del juicio particular lleva a la conclusión de que la afirmación debe ser creída, porque si creer es una cosa buena, entonces lo que puede ser creído debe ser creído. Finalmente, lo que debe ser así, debe llegar a ser así por medio de una decisión o elección.

El quinto paso es el acto de creer. Yo, por mí mismo, juzgo que el juicio de hecho o de valor que me fue comunicado es verdadero. Procedo de esta forma no en razón de un conocimiento inmanente generado en mí mismo, puesto que en el asunto de que se trata no he obtenido yo mismo el conocimiento, sino en razón del conocimiento inmanente generado en otros. Además, el conocimiento que tengo de este conocimiento inmanente de otros, como quedó claro en el tercer paso, no es exclusivamente un asunto de conocimiento inmanente generado en mí; como ocurre casi siempre en el conocimiento humano, también él depende en gran parte de otros actos de creencia.

Ahora bien, nuestro análisis podría inducir a error. Sin una ilustración concreta podría suscitar la sospecha, y aun hacer sentir a muchos que nunca deberían creer algo. Pensemos, por ejemplo, en el ingeniero que saca su regla de cálculo y realiza en pocos momentos una operación larga y difícil. El sabe con precisión lo que está haciendo. Puede explicar por qué los movimientos de la regla de cálculo producen tales resultados. Y, sin embargo, los resultados no son exclusivamente fruto del conocimiento generado inmanentemente en el ingeniero. Porque las señales impresas en la regla representan tablas logarítmicas y trigonométricas. El ingeniero nunca elaboró por sí mismo semejante conjunto de tablas. No sabe, pero cree que dichas tablas son correctas. Además, el ingeniero nunca confrontó con las tablas las señales impresas en su regla. No tiene nin-

guna duda acerca de su correspondencia; pero la ausencia de duda se debe no al conocimiento inmanente generado en él, sino a la creencia. ¿Estará obrando el ingeniero de manera no-inteligente, irrazonable, irresponsable? ¿Habrá alguno que quiera defender la tesis de que todos los ingenieros que usan regla de cálculo deben suspender su uso hasta que cada uno de ellos haya adquirido por sí mismo un conocimiento inmanente de la exactitud de las tablas logarítmicas y trigonométricas y de la correspondencia de las señales de sus reglas con las tablas que cada uno de ellos ha elaborado por sí mismo?

El lector podrá encontrar nuestra exposición sobre la creencia bastante original. Puede que esté sorprendido tanto por la extensión de la creencia en el conocimiento humano, como por el valor que le atribuimos. Pero si, no obstante, está de acuerdo con nuestra posición, su conformidad puede indicar un avance: no de la ignorancia a la verdad, sino del error a la verdad. En ese caso, deberá preguntarse si el error era una creencia equivocada, si estaba asociada a otras creencias, si éstas eran también erróneas y, si lo eran, si estaban asociadas a ulteriores creencias también erróneas. Como observará el lector, este procedimiento crítico no ataca la creencia en general. No le pide a usted creer que sus creencias son erróneas. Simplemente parte de una creencia que usted descubre como errónea y sigue la línea que une las creencias, para determinar hasta dónde se ha extendido el contagio.

VI. La estructuración del bien humano

El bien humano es a la vez individual y social. Trataremos de exponer ahora cómo se combinan estos dos aspectos. Lo haremos seleccionando unos dieciocho términos y refiriéndolos gradualmente entre sí.

Estos dieciocho términos consideran: 1) los individuos en sus potencialidades y actuaciones, 2) los grupos de cooperación, 3) los fines. Una división tripartita de los fines permite imponer una triple división en las otras categorías, resultando el siguiente esquema:

INDIVIDUOS		GRUPOS	FINES
Potencialidades	Actuaciones		
capacidad, necesidad	operación	cooperación	bien particular
plasticidad, perfectibilidad	desarrollo, habilidad	institución, función, tarea	bien de orden
libertad	orientación, conversión	relaciones personales	valor terminal

Un primer paso pondrá en relación cuatro términos de la primera línea horizontal: capacidad, operación, bien particular y necesidad. Los individuos tienen capacidades para operar. Operando, se procuran a sí mismos bienes particulares. Se entiende por bien particular cualquier realidad, ya sea un objeto o una acción, que responda a una necesidad de un individuo particular en un determinado tiempo y lugar. Las necesidades deben entenderse en un sentido muy amplio; no hay que restringirlas a las necesidades estrictas, sino más bien ampliarlas para incluir en ellas las carencias de cualquier género.

En segundo lugar, relacionaremos cuatro términos de la tercera columna vertical: cooperación, institución, función y tarea. Los individuos viven en grupos. En gran parte su operación es cooperación. Esa cooperación se configura según un modelo definido; ese modelo se define por una función que hay que realizar, o por una tarea que hay que cumplir dentro de un marco institucional. Ese marco puede ser la familia y las costumbres, la sociedad y la educación, el Estado y la ley, la economía y la tecnología, la iglesia o la secta. Esos marcos constituyen la base y el modo de cooperación comúnmente comprendidos y aceptados; tienden a cambiar sólo lentamente, con cambios paulatinos, porque, a diferencia de la desintegración, esos cambios implican una comprensión común nueva y un nuevo consentimiento común.

En tercer lugar debemos relacionar los términos que quedan en la segunda línea horizontal: plasticidad, perfectibilidad, desarrollo, habilidad y bien de orden. Las capacidades de los individuos para la realización de operaciones, por el hecho de ser plásticas y perceptibles, admiten el desarrollo de habilidades, y por cierto, de las mismas habilidades que se requieren para las funciones y tareas institucionales. Pero además de la base institucional de la cooperación se da también la manera concreta como se realiza la cooperación. Una misma organización económica es compatible con la prosperidad y con la recesión. Los mismos dispositivos constitucionales y legales admiten amplias diferencias en la vida política y en la administración de la justicia. Reglas semejantes para el matrimonio y la familia producen en unos casos la felicidad doméstica, y en otros, la miseria del hogar.

La manera concreta de ejercer realmente la cooperación, es lo que llamamos el bien de orden. Este bien es distinto de los bienes particulares, pero no está separado de ellos. Sin embargo, considera estos bienes no aisladamente y como referidos al individuo a quien satisfacen, sino que los considera todos juntos y con la característica de ser recurrentes. Mi comida de hoy es, para mí, una forma del

bien particular. Pero la comida de todos los días para todos los miembros del grupo que la ganan con su trabajo es parte del bien de orden. También mi educación fue para mí un bien particular. Pero la educación impartida a cada uno de los que la desean es otra parte del bien de orden.

El bien de orden no es, sin embargo, una sucesión simple y sostenida de formas y tipos recurrentes del bien particular. Además de esa multiplicidad recurrente de bienes particulares, existe un orden que la sostiene. Este orden consiste básicamente: 1) en la ordenación de las operaciones, hecha de tal manera que éstas se conviertan en cooperaciones y aseguren la recurrencia de todas las formas del bien particular efectivamente deseadas; y 2) en la interdependencia entre los deseos o decisiones efectivas y la ejecución apropiada por parte de los individuos que cooperan[16].

Hay que insistir en que el bien de orden no es un esbozo de utopía, ni un ideal teórico, ni un conjunto de preceptos éticos, ni un código de leyes, ni una especie de super-institución. Se trata de algo muy concreto. Es el buen o mal funcionamiento real del conjunto de relaciones del tipo «si... entonces», que guían a los operadores y coordinan las operaciones. Es el fundamento que hace que se dé la recurrencia de cualquiera de las formas del bien particular, o que falle. El bien de orden tiene una base en las instituciones, pero es el producto de mucho más: de todas las habilidades y destrezas, de todas las industrias y recursos, de toda la ambición y solidaridad de un pueblo entero que se adapta a todos los cambios de circunstancias, afronta las nuevas emergencias y lucha contra toda tendencia al desorden[17].

Nos queda la tercera fila horizontal de términos: libertad, orientación, conversión, relaciones interpersonales y valores terminales. Libertad significa, por supuesto, no indeterminismo, sino auto-determinación. Cualquier plan de acción, individual o de grupo, es sólo un bien finito y, por no ser sino finito, está abierto a la crítica. Tiene sus alternativas, sus limitaciones, sus riesgos, sus inconvenientes. Por consiguiente, el proceso de deliberación y evaluación no es decisorio por sí mismo; por eso experimentamos nuestra libertad como el impulso activo del sujeto que pone fin al proceso de deliberación decidiéndose por uno de los posibles planes de acción y procediendo a ejecutarlo. Ahora bien, en la medida en que este impulso del yo opta regularmente no por el bien meramente aparente, sino por el verdadero bien, el yo alcanza su auto-transcendencia moral y existe auténticamente, se constituye a sí mismo en valor originante y realiza valores terminales, a saber, un bien de orden que es verdaderamente bueno y formas de bien particular que son verdaderamente buenas. Por el contrario, en la medida en que las propias decisiones tienen sus motivos principales no en los valores que están en juego, sino en el cálculo de placeres y dolores que se siguen, fallan la auto-transcendencia y la autenticidad de la existencia humana, así como la realización en valores en uno mismo y en la sociedad.

16. Para el caso general de dichas relaciones, véase *Insight* sobre la probabilidad emergente, 115-128.

17. Para una presentación más completa, véase *Insight*: sobre el bien de orden, 596; sobre el sentido común, 173-181, 207-216; sobre la creencia, 703-718; y sobre los prejuicios, 218-242.

La libertad se ejercita dentro de una matriz de relaciones interpersonales. En la comunidad de cooperación las personas están ligadas entre sí por sus necesidades y por el bien de orden, común a todas ellas y destinado a satisfacer dichas necesidades. Se relacionan también por los compromisos que han asumido libremente y por la expectación suscitada en los demás a causa de los compromisos; por las funciones que han asumido y por las tareas que pretenden realizar. Normalmente los sentimientos hacen que estas relaciones sean vivas. Se dan sentimientos comunes o sentimientos opuestos acerca de valores cualitativos y de escalas de preferencia. Se dan sentimientos mutuos con los que una persona responde a otra como valor óntico o simplemente como fuente de satisfacción. Pero más allá de los sentimientos está la sustancia de la comunidad. Las personas se unen por una experiencia común, por intelecciones comunes o complementarias, por juicios semejantes de hecho o de valor, por orientaciones paralelas en la vida. Se separan, se alejan, o se hacen hostiles cuando se pierden de vista, cuando se comprenden mal, cuando juzgan en formas opuestas u optan por objetivos sociales contrarios. Así, pues, las relaciones interpersonales varían desde la intimidad hasta el desconocimiento, desde el amor hasta la explotación, desde el respeto hasta el desprecio, desde la amistad hasta la enemistad. Estos sentimientos y actitudes hacen compacta una comunidad o la dividen en facciones y la desgarran completamente[18].

18. Sobre las relaciones interpersonales y su proceso de desarrollo, véase en Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, la dialéctica del amo y del esclavo, y Gaston Fessard, *De l'actualité historique*, Desclée de Brouwer, Paris 1960, vol. I, una dialéctica paralela del griego y del judío. Mucho más concreto es el análisis de Rosemary Haughton en *The Transformation of Man: A Study of Conversion and Community*, G. Chapman, London y Templegate, Springfield 1967. Descripción, técnica y algo de teoría en Carl Rogers, *El proceso de convertirse en persona*, o. c.

Los valores terminales son los valores que se han escogido. Pueden ser formas verdaderas del bien particular, o un verdadero bien de orden, o una escala verdadera de preferencias para valores y satisfacciones. Correlativos a los valores terminales son los valores originantes, o sea los que hacen la elección: son personas auténticas que realizan su auto-transcendencia haciendo buenas elecciones. Puesto que los hombres pueden conocer y elegir la autenticidad y la auto-transcendencia, los valores originantes y los valores terminales pueden coincidir. Cuando cada uno de los miembros de la comunidad quiere la autenticidad para sí y la promueve en los otros en la medida de sus posibilidades, entonces los valores originantes, que son los que eligen, y los valores terminales, que son los elegidos, se recubren y entrelazan.

Pronto tendremos que hablar de la orientación de la comunidad como un todo. Pero por el momento nos interesa la orientación del individuo dentro de la comunidad ya orientada. En su raíz, la orientación del individuo consiste en las nociones transcendentales que nos urgen y al mismo tiempo nos capacitan para avanzar en la comprensión, para juzgar con verdad y para responder a los valores. Sin embargo, esta exigencia y posibilidad se hacen efectivas solamente mediante el desarrollo. Es necesario adquirir las habilidades y los conocimientos que hacen competente a un ser humano en un determinado género de vida. Hay que crecer en sensibilidad y disponibilidad con relación a los valores, si queremos ser seres humanos auténticos. Pero el desarrollo no es algo que se obtiene de todas maneras; por eso sus resultados varían. Hay fallos humanos. Hay sujetos mediocres. Hay personas que están siempre creciendo y desarrollándose a lo largo de toda la vida, pero sus logros varían de acuerdo con la herencia de donde partieron, con las oportunidades que han tenido, con la suerte con que corrieron en el evitar los tropiezos y retrocesos y con el ritmo de su crecimiento[19].

Así como la orientación es, por decirlo así, la dirección del desarrollo, la conversión es el cambio de dirección y, sin duda, un cambio hacia lo mejor. Uno se libera a sí mismo de lo inauténtico. Crece en autenticidad. Se abandonan las satisfacciones nocivas, peligrosas y engañadoras. Los temores frente a las molestias, al dolor, a la privación, tienen menos poder para apartarlo a uno de sus propios planes. Se perciben los valores que antes eran desapercibidos. Las escalas de preferencias se transforman. Los errores, las racionalizaciones, las ideologías, caen y se destruyen para dejarlo a uno abierto a las cosas como son y al hombre como debe ser.

19. Sobre diversos aspectos del crecimiento, véase A. H. Maslow, *El hombre autorrealizado, o. c.*

Así, pues, el bien humano es a la vez individual y social. Los individuos no operan únicamente para satisfacer sus necesidades, sino que cooperan también para satisfacer las necesidades de los demás. Así como la comunidad desarrolla sus instituciones para facilitar la cooperación, así también los individuos desarrollan sus habilidades para cumplir las funciones y realizar las tareas establecidas por el marco institucional. Aunque las funciones se cumplen y las tareas se realizan para satisfacer las necesidades, todo esto, sin embargo, no se hace a ciegas, sino con conocimiento; no se hace por necesidad, sino libremente. El proceso no consiste solamente en el servicio del hombre; es ante todo la construcción del hombre mismo, su progreso en la autenticidad, la realización de su afectividad, y la dirección de su trabajo hacia algo que vale la pena: los bienes particulares y el bien de orden.

VII. Progreso y decadencia

La descripción que hemos hecho de la estructuración del bien humano es compatible con cualquier grado de desarrollo tecnológico, económico, político, cultural o religioso. Pero así como los individuos no solamente se desarrollan sino que sufren también sus decadencias, también ocurre lo mismo con las sociedades. Por consiguiente, tenemos que añadir un esquema del progreso social y de la decadencia social, y por cierto, un esquema que nos será muy útil para una exposición de la función social de la religión.

El progreso procede de los valores originantes, es decir, de los sujetos que son verdaderamente ellos mismos mediante la observancia de los preceptos transcendentales: sé atento, sé inteligente, sé razonable, sé responsable. Ser atento incluye el prestar atención a los asuntos humanos. Ser inteligente exige que se perciban las posibilidades hasta ahora desapercibidas o no realizadas. Ser razonable exige que se rechace lo que probablemente no producirá los resultados apetecidos y que se reconozca lo que probablemente los producirá. Ser responsable requiere basar las decisiones y elecciones sobre una evaluación imparcial de los costos a corto y largo plazo y de los beneficios que se seguirán, para uno mismo, para su propio grupo y para los demás grupos.

El progreso, naturalmente, no consiste simplemente en hacer alguna mejora, sino en un fluir continuo de mejoras. Pero los preceptos transcendentales son permanentes. La atención, la inteligencia, la razonabilidad y la responsabilidad hay que ejercitarlas no sólo con

respecto a la situación existente, sino también con respecto a la situación subsiguiente, que naturalmente es distinta. Para ello hay que señalar las insuficiencias y las repercusiones de los ensayos anteriores, con el fin de mejorar lo bueno, y poner remedio a lo defectuoso. En general el simple hecho del cambio hace, por sí mismo, probable la hipótesis de que surjan nuevas posibilidades y de que posibilidades anteriores se hayan hecho más probables. Así el cambio produce cambios ulteriores, y la observancia continua de los preceptos transcendentales hace de estos cambios acumulativos una forma de progreso.

Pero se pueden violar los preceptos. La evaluación puede ser distorsionada por una desatención egoísta de los demás; por una lealtad al propio grupo unida a una hostilidad hacia los otros grupos; por concentrar la atención en los beneficios a corto plazo y pasar por alto los costos a largo plazo[20]. Además tales desviaciones fácilmente se mantienen y difícilmente se corrigen. Los egoístas no se hacen altruistas de la noche a la mañana. Los grupos hostiles no olvidan fácilmente los motivos de sus quejas, no abandonan fácilmente sus resentimientos, y no superan con facilidad sus temores y sospechas. El sentido común se siente de ordinario omnicompetente en los asuntos prácticos; por lo común es ciego ante las consecuencias a largo plazo que se siguen de las políticas y planes de acción; y ordinariamente no toma conciencia de la falta de sentido común que se mezcla en sus más queridas convicciones y lemas.

La extensión de tal aberración es, naturalmente, variable. Pero cuanto mayor sea, tanto más rápidamente desviará el proceso de cambio acumulativo, y dará origen a una multitud de problemas sociales y culturales. El egoísmo está en conflicto con el bien de orden. Se lo puede contener, hasta cierto punto, por medio de la ley, con la policía, con el poder judicial y las prisiones. Pero hay un límite para el porcentaje de la población que puede ser retenido en prisión, y cuando el egoísmo traspasa ese límite, los agentes de la ley, y aun la ley misma, tienen que hacerse más tolerantes e indulgentes. Así, el bien de orden se deteriora. No solamente es menos eficiente, sino que se encuentra también con la dificultad de ejercer una justicia equitativa en el momento de decidir cuáles son las injusticias que han de ser toleradas. La cuestión práctica es entonces ésta: a quién se perdonarán los pecados sociales, y a quién se castigará por ellos. Así la ley queda comprometida, pues no coincide ya con la justicia. Con toda probabilidad llega, en mayor o menor grado, a convertirse en instrumento de una clase.

20. Estos puntos los he elaborado en *Insight*, 218-242.

Porque además del egoísmo del individuo, existe el egoísmo del grupo. Mientras que el egoísta individual tiene que soportar la pública censura de su modo de proceder, el egoísmo de grupo no solamente dirige el desarrollo a su propio engrandecimiento, sino que también abre un mercado para las opiniones, doctrinas y teorías que justificarán su proceder, y revelarán al mismo tiempo que los infortunios de otros grupos se deben a la depravación que los corroe.

Naturalmente, mientras el grupo próspero continúe triunfando, mientras encuentre para cada nuevo reto una respuesta creativa, se sentirá a sí mismo como el hijo del destino, y provocará más admiración y emulación que resentimiento y oposición. Pero el desarrollo, guiado por el egoísmo de grupo es necesariamente unilateral. No solamente divide al cuerpo social entre los que tienen y los que no tienen, sino que convierte también a los primeros en representantes del florecimiento cultural de la época, y deja a los últimos convertidos en supervivientes aparentes de una edad olvidada. Finalmente, en la medida en que el grupo fomente y acepte una ideología para racionalizar su propia conducta, en esa misma medida será ciego frente a la situación real y verá maravillado el surgir de una ideología contraria que excitará la conciencia de un egoísmo de grupo opuesto a él.

La decadencia tiene un nivel todavía más profundo. No solamente compromete y pervierte el progreso. No solamente la falta de atención, de inteligencia, de razonabilidad y de responsabilidad producen situaciones objetivamente absurdas. No sólo las ideologías corrompen el espíritu. También el compromiso y la perversión desvirtúan el progreso. Las situaciones objetivamente absurdas no admiten corrección. Los espíritus corrompidos tienen una habilidad instintiva para escoger la solución errónea y para insistir en que ella es la única inteligente, razonable y buena. La corrupción se extiende insensiblemente de la esfera despiadada de los provechos materiales y del poder a los medios de comunicación, a los periódicos de moda, a los movimientos literarios, al proceso educativo, a las filosofías reinantes. Una civilización en decadencia cava su propia fosa con una lógica implacable. Ningún argumento puede hacerla salir de sus caminos de auto-destrucción: porque todo argumento tiene una premisa mayor que es teórica, y se exige que las premisas teóricas se conformen con los hechos; ahora bien, en la situación producida por la decadencia, los hechos son, cada vez más, realidades absurdas que proceden de la falta de atención, de inteligencia, de razonabilidad y de responsabilidad.

El término alienación se usa en muchos sentidos diferentes. Pero en el presente análisis la forma básica de alienación es el descuido

de los preceptos transcendentales: sé atento, sé inteligente, sé razonable, sé responsable. Además, la forma básica de ideología es una doctrina que justifica dicha alienación. De estas formas básicas pueden derivarse todas las demás; porque las formas básicas corrompen el bien social. Así como la auto-transcendencia promueve el progreso, el rechazo de la auto-transcendencia convierte el progreso en decadencia acumulativa.

Finalmente, podemos anotar que una religión que promueve la auto-transcendencia hasta el punto, no de la simple justicia, sino del amor que se sacrifica a sí mismo, tendrá una función redentora en la sociedad humana, en cuanto tal amor puede deshacer el daño de la decadencia y restaurar el proceso acumulativo del progreso[21].

21. He elaborado este punto en el capítulo veinte de mi libro *Insight*. El problema práctico de decidir quién está y quién no está alienado lo trato en este libro en el capítulo sobre la *Dialéctica*.

3

La significación

La significación se encarna y encuentra su soporte en la intersubjetividad humana, en el arte, en los símbolos, en el lenguaje, en las vidas y en los hechos de las personas. Podemos clarificar lo que es la significación descomponiéndola en sus elementos. La significación desempeña en la vida humana funciones diversas y nos abre a campos completamente diferentes. Sus técnicas varían en los estadios sucesivos del desarrollo histórico del hombre. Decir algo acerca de cada uno de estos temas no sólo preparará el camino para la exposición de especializaciones funcionales tales como la interpretación, la historia, la sistematización y la comunicación, sino que nos dará también alguna intelección acerca de la diversidad de expresiones de la experiencia religiosa.

I. Intersubjetividad

Antes del «nosotros» que resulta del mutuo amor de un «yo» y de un «tú», se da un «nosotros» originario que precede a la distinción de los sujetos y que persiste cuando ella se olvida. Ese «nosotros» previo es vital y funcional. Así como uno levanta espontáneamente el brazo para esquivar un golpe en la cabeza, así también se lanza uno espontáneamente a impedir la caída de otro. Aunque ello implica una percepción, un sentimiento, y un movimiento del cuerpo, la ayuda dada al otro no es deliberada sino espontánea. Uno no lo advierte antes de que ocurra, sino cuando está ocurriendo. Es como si «nosotros» fuéramos miembros unos de otros antes de distinguirnos unos de otros.

La intersubjetividad se manifiesta no solamente en la ayuda mutua espontánea, sino también en algunas de las formas en que se comunican los sentimientos. Nos referiremos aquí a Max Scheler, quien distinguió entre comunidad de sentimientos, simpatía, contagio psíquico e identificación emocional[1].

1. Véase Manfred Frings, *Max Scheler*, Pittsburgh y Louvain 1965, 56-66.

Tanto la comunidad de sentimientos, como la simpatía, son respuestas intencionales que presuponen la aprehensión de objetos que excitan sentimientos. En la comunidad de sentimientos, dos o más personas responden de manera semejante frente al mismo objeto. En la simpatía, una primera persona responde a un objeto, y una segunda persona responde al sentimiento manifestado por la primera. Podemos ilustrar la comunidad de sentimientos con la tristeza sentida por los padres ante la muerte de su hijo; mientras que la simpatía sería experimentada por una tercera persona conmovida por esa tristeza. Otro ejemplo: en el culto comunitario, habrá comunidad de sentimientos en la medida en que cada uno de los fieles esté empeñado de manera semejante en encontrar a Dios: mientras que habrá simpatía en la medida en que algunos se sientan movidos a devoción por la actitud orante de los otros.

En contraste con lo anterior, el contagio psíquico y la identificación emocional tienen una base vital más bien que intencional. El contagio psíquico consiste en compartir la emoción de otra persona sin advertir al fundamento de esa emoción. Uno se sonríe cuando otros están riéndose, aunque uno no sepa qué es lo que ellos encuentran divertido. Uno se entristece cuando otros lloran, aunque no conozca la causa de su dolor. Un observador se sentirá impresionado por el sentimiento de inmenso dolor manifestado en el semblante de una persona que sufre, aunque él no experimente en modo alguno el mal en cuestión. Este contagio psíquico parece ser el mecanismo que actúa en las reacciones masivas en situaciones de pánico, en las revoluciones, las revueltas, las manifestaciones, las huelgas, en donde por lo general desaparece la responsabilidad personal y se da un predominio de los impulsos sobre el pensamiento, una baja del nivel de inteligencia y una prontitud para someterse a un líder. No es necesario decir que tal contagio psíquico puede ser provocado deliberadamente, desarrollado y explotado por activistas políticos, por la industria de las diversiones, por líderes religiosos y, especialmente, por líderes pseudo-religiosos.

En el caso de la identificación emocional, o bien no se ha desarrollado aún la diferenciación personal, o bien se abandona para volver a la fusión vital. La ausencia de diferenciación personal podemos ilustrarla básicamente con la identificación emocional de la madre y el bebé. Pero aparece también en las identificaciones de la mentalidad primitiva, así como en la seriedad con que una niña pequeña juega con su muñeca: se identifica a sí misma con su madre, y al mismo tiempo se proyecta a sí misma en la muñeca. Scheler ilustra de diversas maneras el abandono de la diferenciación. Así explica la hipnosis. Ese abandono ocurre también en el acto sexual, cuando ambos participantes experimentan una suspensión de la individualidad y se sumergen en una misma corriente vital. El espíritu de grupo hace que los miembros se identifiquen con su líder y los espectadores con su equipo. En ambos casos el grupo se funde en una sola corriente instintiva y de sentimientos. En los misterios de la antigüedad, cuando el místico se hallaba en estado de éxtasis se divinizaba; y en los escritos de los místicos posteriores, sus experiencias son descritas no raras veces con un cierto tinte panteísta.

II. Significación intersubjetiva

Además de la intersubjetividad de acción y de sentimiento, se dan también comunicaciones intersubjetivas de significación. Me propongo ilustrar este caso recurriendo a una fenomenología de la sonrisa, tomada inmediatamente de mis notas pero remotamente de algunas fuentes que soy incapaz de identificar.

Notemos en primer lugar que una sonrisa tiene una significación. No es simplemente una combinación de movimientos de los labios, de los músculos faciales y de los ojos. Es una combinación que tiene una significación. Se la llama sonrisa porque su significación es diferente de la que tiene un fruncir las cejas, una mirada torva, una mirada fija o irritada, una risa contenida o una risa. Porque todos sabemos que existe esa significación, no andamos sonriéndole en la calle a todo el que encontramos. Sabemos que seríamos mal interpretados.

Notemos, además, que una sonrisa es fácilmente perceptible. Nuestro percibir no es simplemente una función de las impresiones recibidas en los sentidos. Porque el percibir tiene de por sí una orientación y selecciona, entre miradas de impresiones, aquéllas que pueden constituirse en un conjunto significativo. Así, por ejemplo, podemos conversar con un amigo en una calle ruidosa, prescindiendo del tumulto carente de significación que nos rodea, escogiendo la banda de ondas sonoras que tienen una significación para nosotros. Así también, una sonrisa es fácilmente percibida, gracias a su significación. Las sonrisas ocurren dentro de una enorme amplitud y variedad de movimientos faciales, de ángulos de iluminación y de visión. Pero incluso una sonrisa apenas esbozada o contenida no pasa desapercibida, porque la sonrisa es una *Gestalt*, un conjunto de movimientos variables, ajustado a un esquema, y reconocido como un todo.

Tanto la significación de la sonrisa como el acto de sonreír son naturales y espontáneos. No aprendemos a sonreír como aprendemos a caminar, a hablar, a nadar o a patinar. De ordinario no pensa-

mos antes en sonreír y después lo hacemos; sino que sonreímos simplemente. Tampoco aprendemos la significación de la sonrisa como lo hacemos con la significación de las palabras. La significación de la sonrisa es un descubrimiento que hacemos por nosotros mismos, y esa significación no parece variar de una cultura a otra, como sí varía la significación de los gestos.

Hay algo irreductible en la sonrisa que no puede ser explicado por causas exteriores a la significación misma, ni puede ser dilucidado por otros tipos de significación. Una cierta ilustración de esto podemos lograrla comparando la significación de la sonrisa con la del lenguaje.

La significación lingüística tiende a ser unívoca, mientras que las sonrisas tienen una amplia variedad de significaciones diferentes. Hay sonrisas de reconocimiento, de bienvenida, de camaradería, de amistad, de amor, de alegría, de encanto, de contento, de satisfacción, de diversión, de rechazo, de desprecio. Las sonrisas pueden ser irónicas, sardónicas, enigmáticas, alegres o tristes, frescas o cansadas, vivas o resignadas.

La significación lingüística puede ser verdadera de dos maneras: como opuesta a engañosa y como opuesta a falsa. Una sonrisa puede ser simulada y entonces puede ser verdadera como opuesta a engañosa, pero no puede ser verdadera como opuesta a falsa.

La significación lingüística contiene distinciones entre lo que sentimos, lo que deseamos, lo que tenemos, lo que pensamos, lo que conocemos, lo que mandamos, lo que pretendemos. La significación de una sonrisa es global: expresa lo que una persona significa para otra; contiene la significación de un hecho y no la significación de una proposición.

La significación lingüística es objetiva. Expresa lo que ha sido objetivado. La significación de la sonrisa es, por el contrario, intersubjetiva. Supone una situación interpersonal y los antecedentes vividos en encuentros previos. La sonrisa es un reconocimiento y una aceptación de esa situación y, al mismo tiempo, un determinante de la situación, un elemento de la situación considerada como proceso, una significación con su propia pertinencia dentro del contexto de significaciones antecedentes y subsiguientes. Además, esa significación no se refiere a ningún objeto, sino que más bien revela y aun traiciona al sujeto; y esta revelación es inmediata. No es la base para hacer alguna inferencia, sino que más bien el sujeto encarnado en la sonrisa se hace transparente, o se oculta a otro; y la transparencia o el ocultamiento anteceden todo análisis subsiguiente que hable de cuerpo y alma, de signo y de significado.

De las sonrisas podríamos pasar a todos los movimientos o pausas faciales o corporales, a todas las variaciones de la voz en el tono, el registro, el volumen; y a todas las formas en que nosotros mismos en silencio, revelamos o traicionamos nuestros sentimientos, o a las formas cómo los actores las expresan en la escena. Pero nuestro propósito no es agotar el tema sino más bien señalar la existencia de un soporte especial, o de una encarnación especial de la significación, que es la intersubjetividad humana.

III. Arte

Tomaré aquí elementos del libro de Suzanne Langer, *Feeling and Form*, en donde se define el arte como la objetivación de un esquema puramente experiencial, y se explica cuidadosamente cada uno de los términos de dicha definición.

Un esquema puede ser abstracto o concreto. Hay un esquema abstracto en la partitura de una pieza de música, o en los surcos dentados de un disco de gramófono. Y hay un esquema concreto en estos colores, estos tonos, estos volúmenes, estos movimientos. El esquema concreto consiste en las relaciones internas de colores, tonos, volúmenes, movimientos. No consiste en los colores considerados, por decirlo así, como sin relación entre ellos, ni tampoco consiste en los colores en cuanto representan alguna otra cosa. Ahora bien, el esquema de lo percibido es también el esquema del percibir, y el esquema del percibir es un esquema experiencial. Pero todo percibir es un seleccionar y un organizar. Precisamente porque todo lo percibido se ajusta a un esquema, por eso puede ser percibido fácilmente. Por eso se puede también repetir una tonada o una melodía, pero no se puede repetir una sucesión de ruidos callejeros. Así el verso graba la información en la memoria. La decoración hace más visible una superficie. Los esquemas logran, quizás, una perceptibilidad especial cuando se derivan de analogías orgánicas. El movimiento va, a través del tronco, a las ramas, hojas y flores y se repite con diversas variaciones. La complejidad aumenta y, no obstante, la multiplicidad puede organizarse en un todo.

Se dice que un esquema es puro en la medida en que excluye esquemas extraños que instrumentalizan la experiencia. Nuestros sentidos pueden llegar a convertirse meramente en un aparato para recibir y transmitir señales. Ante la luz roja se hunden los frenos, ante la luz verde se oprime el acelerador. Tenemos así la conducta de un sujeto ya-hecho en un mundo ya-hecho. O también, los sentidos pueden funcionar únicamente al servicio de la inteligencia científica. Ella los somete entonces a un esquema extraño de géneros y

especies conceptuales, de esquemas teóricos, de un interés por juzgar acerca de los elementos de prueba que confirmen o debiliten una opinión. Finalmente, nuestros sentidos pueden ser remodelados por una teoría *a priori* acerca de la experiencia. En lugar de permitirles tener su propia vida, se los subordina a una visión tomada de la física, de la fisiología o de la psicología. Se los divide apoyándose en una epistemología que considera las impresiones como objetivas y su esquema como subjetivo. Los sentidos son alienados por un utilitarismo que presta atención a los objetos solamente en la medida en que puedo obtener de ellos algo para mí.

No solamente hay que excluir los esquemas extraños; el esquema ha de ser también puramente experiencial. Es el esquema de los colores en cuanto son visibles, y no de los estereotipos que anticipamos. Es el esquema de las formas en cuanto son visibles, y por consiguiente vistas en perspectiva, y no de las formas en cuanto son realmente construidas, en cuanto conocidas quizás por el tacto pero no por la vista. Es también el esquema de los sonidos con su tono actual, su registro o intensidad, sus sobretonos, armónicos y disonancias. A esos colores, formas y sonidos se suma luego un séquito de asociaciones, afectos, emociones, tendencias, incipientes. De ellos puede brotar una lección, pero no se puede ir a darles una lección con pretexto didáctico, moral, o de realismo social. A ellos se suma también el sujeto que tiene la experiencia, con su capacidad de maravillarse, de sentir el temor reverencial y la fascinación, con su capacidad de abrirse a la aventura, a la audacia, a la grandeza, a la bondad y a la majestad.

La pureza exigida en el esquema experiencial no tiende a empobrecer la experiencia, sino a enriquecerla. Recorta lo que es extraño a la experiencia, a fin de permitirle alcanzar la plena complementación del sentimiento. Permite que el experimentar se ajuste a sus propios esquemas y asuma su propia línea de expansión, de desarrollo, de organización y de realización plena. Así el experimentar llega a ser rítmico: uno de sus movimientos exige el otro y éste, a su vez, exige el primero. Surgen tensiones que hay que resolver; las variaciones se multiplican y aumentan en complejidad aunque permanecen dentro de una unidad orgánica que eventualmente llegará a redondearse sobre sí misma.

La significación, cuando se desarrolla plenamente, apunta a una realidad significada. Pero la significación de un esquema experiencial es elemental. Consiste en la acción consciente de un sujeto transformado, que actúa en el interior de su mundo, también transformado. Ese mundo (del arte) puede ser considerado como ilusión, pero también puede ser considerado como más verdadero y más real. Del

espacio en que nos movemos somos trasladados al interior del espacio de la pintura; del tiempo del sueño y de la vigilia, del trabajo y del descanso, somos trasladados al tiempo de la música; de las presiones e imposiciones del hogar y de la oficina, de la economía y de la política, somos trasladados a la energía expresada en la danza; del lenguaje de la conversación y de los medios de comunicación, a los recursos de la palabra que se afinan, se moldean y se desarrollan con la consciencia. El sujeto ha sido liberado de la necesidad de ser una pieza sustituible que se ajusta a un mundo ya-hecho y en el cual está integrado. Ha dejado de ser un explorador que investiga algún aspecto del universo o que busca una visión de conjunto. Ha llegado a ser precisamente él mismo: una libertad que emerge, extática y creadora.

Es posible trasladar a un campo conceptual esta significación elemental del sujeto transformado, que actúa en ese mundo suyo, también transformado. Pero dicho procedimiento solamente refleja la significación elemental, sin reproducirla. La crítica y la historia del arte son como las ecuaciones termodinámicas, que guían nuestro control del calor, pero por sí mismas no pueden hacernos sentir más calientes o más fríos.

La expresión adecuada de la significación elemental es la obra de arte misma. Esa significación se encuentra en el interior de la consciencia del artista; pero en un primer momento es tan sólo implícita, plegada en sí misma, velada, oculta, inobjetivada. Consciente de ella, el artista tiene aún que acabar de captarla; se siente impulsado a contemplarla, inspeccionarla, analizarla, gozarla, repetirla; y esto significa objetivarla, desplegarla, explicitarla, desvelarla, revelarla.

El proceso de objetivación implica una distancia psíquica. Mientras que la significación elemental coincide con la experiencia, su expresión implica apartarse, distinguirse, separarse de la experiencia. Mientras el sonreír y el fruncir el ceño expresan de manera intersubjetiva el sentimiento cuando es experimentado, la composición artística recoge la emoción en la tranquilidad. Se trata de una intelección de la significación elemental, de una captación de la forma dominante que hay que ampliar, elaborar, desarrollar y del proceso subsiguiente de elaborar, precisar, corregir y completar la intelección inicial. Resulta así una idealización del esquema experiencial original. El arte no es una autobiografía; ni es la narración que se hace de la propia historia al psiquiatra. Es la captación de lo que es o aparece significativo, de importancia, de interés y de alcance para el hombre. El arte es más verdadero, más sutil, más efectivo que la experiencia, porque va más a lo esencial. El arte se concentra en el

momento capital y en sus implicaciones propias, y éstas se despliegan sin las distorsiones, las interferencias y las intrusiones accidentales del esquema original.

Así como la expresión adecuada de la significación elemental es la obra de arte misma, así también la aprehensión y la apreciación adecuadas de la obra de arte no consisten en la aclaración conceptual de la misma, ni en sopesar con juicios conceptuales los elementos de prueba acerca de su significación. La obra de arte es una invitación a participar, a hacer la experiencia, a ver por sí mismo. Así como el matemático se aparta de la verificación científica para explorar nuevas posibilidades de organización de los datos, así también la obra de arte lo invita a uno a apartarse de la vida práctica y a explorar posibilidades de una vida más plena en un mundo más rico[2].

IV. Símbolos

Un símbolo es una imagen de un objeto real o imaginario que evoca un sentimiento, o es evocado por un sentimiento.

Los sentimientos se refieren a objetos, a otros sentimientos y a su sujeto. Se refieren a objetos: es así como se desea el alimento, se teme el dolor, se goza una comida, se lamenta la enfermedad de un amigo. Los sentimientos se relacionan entre sí a través de los cambios del objeto: se desea el bien ausente, se espera el bien que se busca, se goza el bien presente; se teme el mal ausente, se está descorazonado ante el mal próximo, se está triste ante el mal presente. Además, los sentimientos se relacionan entre sí a través de las relaciones personales: así, por ejemplo, el amor, la amabilidad, la ternura, la intimidad, la concordia van juntos; de manera semejante, el distanciamiento, el odio, la rudeza, la violencia y la crueldad forman un grupo natural. Se dan también secuencias tales como ofensa, contumacia, juicio, castigo; y como ofensa, arrepentimiento, excusa y perdón. Además, los sentimientos concomitantes pueden entrar en conflicto: así, por ejemplo, se puede desear a pesar del temor, esperar contra la esperanza; mezclar la alegría con la tristeza, el amor con el odio, la amabilidad con la rudeza, la ternura con la violencia, la intimidad con la crueldad, la concordia con el distanciamiento. Finalmente, los sentimientos están relacionados a su sujeto:

2. Una vez más, permítaseme subrayar que no pretendo ser exhaustivo. Para una aplicación del análisis anterior a las diversas formas del arte, en el dibujo y la pintura, en la escultura y arquitectura, en la música y la danza, en la poesía épica, lírica y dramática, el lector debe acudir a S. K. Langer, *Feeling and Form*, New York 1953. El punto que estoy interesado en subrayar es el de que existen diversos portadores y encarnaciones de la significación.

ellos son el impulso, la fuerza y el poder de su vida consciente; ellos actúan sus capacidades afectivas, sus disposiciones, sus hábitos y la orientación efectiva de su ser.

Los mismos objetos no necesariamente evocan los mismos sentimientos en sujetos diferentes. Inversamente, los mismos sentimientos no necesariamente evocan las mismas imágenes simbólicas. Estas diferencias en la respuesta afectiva pueden ser explicadas por la diferencia de edad, sexo, educación, estado de vida, temperamento, o interés existencial. Pero, yendo más a fondo, se da en el ser humano un desarrollo afectivo que puede sufrir aberraciones. La historia de este proceso afectivo culmina en la persona con una determinada orientación de vida y con determinadas capacidades afectivas, disposiciones y hábitos. Cuáles sean dichas capacidades afectivas, disposiciones y hábitos en un determinado individuo, puede especificarse a través de los símbolos que despiertan determinados afectos, e inversamente por los afectos que evocan determinados símbolos. Además, basándose en ciertos presupuestos acerca de la normalidad, se puede concluir que las respuestas de un individuo determinado son normales o no.

Los símbolos de una misma orientación y disposición afectiva son afectivamente indiferenciados. Por eso son intercambiables y pueden combinarse para aumentar su intensidad y reducir su ambigüedad. Tal combinación y organización revelan la diferencia entre lo estético y lo simbólico; los monstruos de la mitología son simplemente extraños. Además, afectos compuestos reclaman símbolos indiferenciados o sólo ligeramente diferenciados. Así, por ejemplo, san Jorge y el dragón presentan a la vez todos los valores del simbolismo ascensional y todos los desvalores de su opuesto. San Jorge está sentado en alto, sobre su caballo; está en la luz y queda libre para emplear sus brazos; con una mano guía el caballo, y con la otra maneja la lanza. Pero podría caerse, ser aplastado por el monstruo cubierto de escamas, ser cegado por su humo, quemado por su fuego, triturado por sus dientes, devorado por su vientre.

El desarrollo afectivo, o la aberración, conlleva una transvaloración y transformación de los símbolos. Lo que antes se movía, ahora ya no se mueve; lo que antes no se movía, ahora se mueve. Así pues, los símbolos cambian para expresar las nuevas capacidades y disposiciones afectivas. Por eso, cuando se domestican ciertas fuentes de terror, se puede relegar el dragón a una fantasía insignificante; pero al mismo tiempo se puede poner de manifiesto la significación de la ballena de Jonás: un monstruo que se tragó a un hombre a punto de ahogarse y que tres días después lo vomitó incólume en la playa. Por el contrario, los símbolos que no se someten a una trans-

valoración y transformación parecen indicar un bloqueo en el desarrollo. Sentir miedo de la oscuridad es algo diferente para un niño y para un hombre adulto.

Los símbolos obedecen a leyes, pero no a las de la lógica sino a las de la imagen y del sentimiento. En lugar del grupo lógico, el símbolo usa una figura representativa. Sustituye la univocidad por una abundancia de múltiples significaciones. No demuestra algo, sino que abruma con una pluralidad de imágenes que convergen en una significación. No respeta el principio del tercio excluido, sino que admite la *coincidentia oppositorum*, la del amor y el odio, la del valor y el temor, etc. No niega, sino que supera lo que rechaza, reteniendo todo lo que es contrario a él. No se mueve en una única pista o en un solo nivel, sino que condensa en una extraña unidad todos sus intereses actuales.

El símbolo tiene, entonces, el poder de reconocer y de expresar lo que el discurso lógico detesta: la existencia de tensiones internas, de incompatibilidades, de conflictos, de luchas y de destrucciones. Un punto de vista dialéctico o metódico puede, ciertamente, integrar lo concreto, lo contradictorio y dinámico. Pero el símbolo hizo esto antes de que fueran concebidas la lógica y la dialéctica; hace esto para quienes no están familiarizados con ellas. Finalmente, lo hace de una manera tal que complementa y plenifica la lógica y la dialéctica, porque satisface una necesidad que no se puede satisfacer por esos procedimientos refinados.

Esta necesidad se refiere a la comunicación interna, es decir, a la comunicación en el interior del hombre. La vitalidad orgánica y psíquica tiene que manifestarse, en efecto, a la consciencia intencional; e inversamente, la consciencia intencional tiene que asegurar la colaboración del organismo y de la psique. Además, nuestra aprehensión de los valores se da en respuestas intencionales, en sentimientos; aquí también es necesario que los sentimientos revelen sus objetos, e inversamente, que los objetos despierten sentimientos. Es a través de los símbolos como se comunican el espíritu y el cuerpo, el espíritu y el corazón, el corazón y el cuerpo.

En esta comunicación los símbolos tienen su significación propia. Se trata de una significación elemental, aún no objetivada: como la significación de la sonrisa antes de su descripción fenomenológica; o como la significación en el esquema puramente experiencial, antes de su expresión en una obra de arte. Es una significación que cumple su función en el sujeto que imagina o que percibe, a medida que su intencionalidad consciente se desarrolla o se desvía, o ambas cosas a la vez; y a medida que el sujeto toma posición ante la naturaleza, ante sus semejantes y ante Dios. Es una significación que tiene su contexto propio en la comunicación interna en que ocurre, y es a ese contexto, con sus imágenes y sentimientos asociados, con sus recuerdos y tendencias, al que tiene que apelar el intérprete cuando quiere explicar el símbolo.

Explicar el símbolo es, desde luego, ir más allá del símbolo. Es realizar el tránsito de la significación elemental de una imagen o representación, a una significación lingüística. Consiste, además, en usar el contexto de la significación lingüística como un arsenal de posibles relaciones, claves, sugerencias, para reconstruir el contexto elemental del símbolo. No obstante, dichos contextos interpretativos son muchos y, quizás, esta multiplicidad refleja únicamente la multiplicidad de caminos en que los seres humanos pueden desarrollarse o desviarse.

Hay tres sistemas originales de interpretación: el psicoanálisis de Freud, la psicología individual de Adler y la psicología analítica de Jung. Pero la rigidez y las oposiciones iniciales son mantenidas cada vez menos por sus sucesores[3]. Charles Baudouin ha introducido una psicagogía que considera que Freud y Jung no son opuestos sino complementarios. Este autor se sirve de Freud cuando se trata de retroceder hasta los objetos causantes de los contenidos psíquicos; y se sirve de Jung cuando se trata de seguir el desarrollo del sujeto[4]. Esta complementariedad parece ser sostenida por un largo estudio de Paul Ricoeur, en el que se llega a la conclusión de que el pensamiento freudiano es una arqueología del sujeto que implica necesariamente, sin que se la reconozca explícitamente, una teleología en acción[5]. Hay también entre los terapeutas tendencias muy marcadas a crear sistemas propios de interpretación[6], o a considerar la interpretación como un arte que hay que aprender[7]. Finalmente, hay

3. Hay, desde luego, excepciones notables. Menciono únicamente a Antoine Vergote quien sigue la psicología genética de Freud en forma muy estricta, aunque no acepta las especulaciones filosóficas de Freud. Véase Winfrid Huber, Herman Piron y Antoine Vergote, *La psychanalyse, science de l'homme*, Dessart, Bruxelles 1964.

4. Charles Baudouin, *La obra de Jung y la psicología de los complejos*, Gredos, Madrid 1967; Gilberte Aigrisse, *Efficacité du symbole en psychotérapie:* Cahiers Internationaux de Symbolisme, n. 14, 3-24.

5. Paul Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, Madrid 1973.

6. Los libros de Karen Horney presentan un desarrollo acumulativo. *La personalidad neurótica de nuestro tiempo*, Paidós Ibérica, Madrid ²1984; *New Ways in Psychoanalysis*, 1939; *Self-analysis*, 1942; *Our Inner Conflicts*, 1945; *Neurosis and Human Growth*, 1950. Publicados por W. W. Norton, New York.

7. Erich Fromm, *El lenguaje olvidado*, Buenos Aires 1966, cap. 6.

quienes tienen la impresión de que los objetivos terapéuticos se pueden alcanzar con mayor eficacia si se renuncia a la interpretación de los símbolos. Así, Carl Rogers tiene como objetivo proporcionar a su cliente una situación interpersonal en la que el cliente pueda llegar gradualmente a su auto-descubrimiento[8]. En el polo opuesto, Frank Lake toma su teoría de Pavlov y administra a sus clientes LSD 25, para hacerlos capaces de recordar y afrontar los traumatismos sufridos en la infancia[9].

Junto con el movimiento anterior ha habido un movimiento paralelo fuera del contexto terapéutico[10]. Freud no propuso simplemente un método de terapia, sino que presentó también una visión altamente especulativa de la estructura interior del hombre, y de la naturaleza de la civilización y de la religión. Pero esa ampliación del contexto terapéutico al conjunto de los intereses humanos ha ocasionado el surgimiento de contextos no-terapéuticos en los que se estudian e interpretan los símbolos. Gilbert Durand parte de una base fisiológica constituida por tres reflejos dominantes: el del equilibrio, el de la alimentación y el del apareamiento. A partir de ellos organiza grandes masas de datos simbólicos, compara esta organización con una organización contraria, y realiza una síntesis por medio de una alternancia de las dos[11]. En un gran número de obras, Mircea Eliade ha reunido, comparado, integrado y explicado los símbolos de las religiones primitivas[12]. Northrop Frye ha recurrido a los ciclos del día y de la noche, a las cuatro estaciones y al proceso de crecimiento y decadencia de un organismo, para construir una matriz de la cual se puedan derivar las narraciones simbólicas de la literatura[13]. Los psicólogos han vuelto su atención de los enfermos a los sanos; y ciertamente, a aquéllos que se mantienen en crecimiento a lo largo

8. Carl Rogers, *El proceso de convertirse en persona*, Paidós Ibérica, Madrid, ³1982.

9. Frank Lake, *Clinical Theology*, Darton Longman and Todd, London 1966. Con una orientación semejante, pero sin el uso de drogas, Arthur Janov anima a sus clientes a liberarse de sus tensiones aceptando la consciencia de los dolores que hasta ahora habían reprimido. Véase su obra *El grito primal*, Edhasa, Barcelona 1979.

10. Diversos puntos de vista en Irwin G. Sarason (ed.), *Ciencia y teoría en psicoanálisis*, Amorrortu Ed., Buenos Aires 1972.

11. Gilbert Durand, *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, Taurus, Madrid 1982.

12. Mircea Eliade, *Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism*, en Mircea Eliade y Joseph Kitagawa (eds.), *The History of Religions, Essays in Methodology*, University of Chicago Press, Chicago 1959, 1962.

13. Northrop Frye, *Fables of Identity, Studies in Poetic Mythology*, Harcourt, Bruce and World, New York 1963.

de toda una vida[14]. Han planteado así la pregunta de si la enfermedad mental pertenece realmente a un contexto meramente médico, y si la perturbación es causada por una culpa real, o meramente por sentimientos erróneos de culpa[15]. Finalmente, y muy significativo desde un punto de vista básico, se da la aproximación existencial que piensa que el sueño no es el crepúsculo de la vida consciente, sino más bien su aurora, es decir el comienzo de la transición de la existencia impersonal a la presencia en el mundo, a la constitución del propio yo en su propio mundo[16].

V. Significación lingüística

La significación alcanza su máxima liberación encarnándose en el lenguaje, es decir, en un conjunto de signos convencionales. Porque los signos convencionales pueden multiplicarse en forma casi indefinida, y pueden diferenciarse y especializarse hasta un máximo de refinamiento. Se los puede usar, también, en forma reflexiva, en el análisis y control de la misma significación lingüística. Por el contrario, las significaciones intersubjetivas y simbólicas parecen estar restringidas a la espontaneidad de las personas que viven juntas; y aunque las artes visuales y auditivas pueden desarrollar convenciones, sin embargo las convenciones mismas parecen estar limitadas por los materiales en que se hallan incorporados los colores y las figuras, las formas sólidas y las estructuras, los sonidos y los movimientos.

La importancia del lenguaje en el desarrollo humano es ilustrada en forma sumamente impresionante por la historia de Helen Keller, cuando descubrió que los toques sucesivos hechos en su mano por el profesor transmitían nombres de objetos. El momento en que comprendió esto por primera vez estuvo marcado por la expresión de una profunda emoción; y a su vez la emoción fructificó en un

14. Existe lo que se llama una «tercera fuerza» en psicología. La describe A. Maslow, *El hombre autorrealizado*, Kairós, Barcelona ³1983.

15. O. H. Mowrer, *The Crisis in Psychiatry and Religion*, Van Nostrand, Princeton, N. J. 1961.

16. Ludwig Binswanger, *Le rêve et l'existence*, Desclée, 1954. Introducción (128 pp) y notas de Michel Foucault. Rollo May, Ernest Angel, Henri F. Ellenberger, editores, *Existencia. Nueva dimensión en psiquiatría y psicología*, Gredos, Madrid ²1977; Rollo May (ed.), *Existential Psychology*, Random House, 1961. Rollo May, *The significance of Symbols*, en *Symbolism in Religion and Literature*, Braziller, New York 1961. V. E. Frankl, *The Doctor and the Soul*, Knopf, New York 1955; *El hombre en busca de sentido*, Herder, Barcelona ³1984; *Ante el vacío existencial*, Herder, Barcelona ²1982; V. E. Frankl y otros, *Psychotherapy and Existentialism*, Washington Square Press, New York 1967.

interés tan profundo, que ella manifestó el deseo de aprender, y efectivamente aprendió en muy corto tiempo los nombres de una veintena de objetos. Este fue el comienzo de una increíble carrera de aprendizaje.

En la emoción e interés de Helen Keller se puede adivinar la razón por la cual las civilizaciones antiguas tenían los nombres en tan alto aprecio. No era, como algunas veces se ha dicho, porque el nombre fuera para ellas la esencia de la cosa nombrada. El interés por las esencias es posterior: es el interés socrático de buscar definiciones universales. El aprecio por los nombres es el aprecio por el logro humano de llevar la intencionalidad consciente a un punto focal preciso, realizándose así la doble tarea de ordenar el mundo propio y de orientarse a sí mismo dentro de él. Así como puede decirse que el sueño que se tiene al romper el día es el comienzo del proceso de tránsito de una existencia impersonal a la presencia de una persona en su mundo, así el escuchar y el hablar son una gran parte de la realización de dicha presencia.

Es así como nuestra intencionalidad consciente se desarrolla y es moldeada por nuestra lengua madre. No es solamente que aprendamos los nombres de las cosas, sino que también podemos prestar atención y hablar acerca de las cosas que podemos nombrar. El lenguaje disponible toma, entonces, la delantera; escoge los aspectos más prominentes de las cosas, las relaciones más acentuadas entre ellas, los movimientos y cambios que llaman más la atención. Las diversas lenguas se desarrollan, así, de maneras diferentes; y la mejor de las traducciones puede expresar, no la significación exacta de la lengua original, sino la máxima aproximación posible en otra lengua.

La acción es recíproca. El lenguaje no solamente moldea la conciencia que se va desarrollando, sino que estructura también el mundo que rodea al sujeto. Los adverbios y adjetivos espaciales ponen en relación los lugares con el lugar propio del que habla. Los tiempos de los verbos ponen en relación los diferentes tiempos con el presente de quien habla. Los modos corresponden a la intención que tiene el sujeto de desear, o exhortar, o mandar, o declarar. Las voces hacen que los verbos sean unas veces activos y otras pasivos, y cambian, al mismo tiempo, los sujetos en objetos y los objetos en sujetos. La gramática nos da casi todas las categorías aristotélicas de sustancia, cantidad, cualidad, relación, acción, pasión, lugar, tiempo, posición, hábito, mientras que la lógica de Aristóteles y su teoría de la ciencia están profundamente arraigadas en la función gramatical de la predicación[17].

17. En lógica matemática, la predicación cede el lugar a la combinación proposicional. En otro sitio he sostenido que la forma de inferencia es la relación «si ...entonces» que se establece entre las proposiciones. *Collection, Papers by Bernard Lonergan,* editado por F. E. Crowe, London y New York 1967.

A medida que el lenguaje se desarrolla, surge una distinción entre lenguaje ordinario, técnico y literario. El lenguaje ordinario es el instrumento a través del cual la comunidad de los hombres presta su colaboración en la búsqueda diaria del bien humano. Es el lenguaje del hogar y de la escuela, de la industria y del comercio, del gozo y del infortunio, de los medios de comunicación y de la conversación casual. Dicho lenguaje es transitorio: expresa el pensamiento del momento, en el momento, y para el momento. Es elíptico. Sabe que, en determinadas circunstancias, un guiño vale tanto como una inclinación de cabeza, y que una frase completa es superflua y sólo causaría irritación. Su base es el sentido común, si entendemos por sentido común un número tal de intelecciones habituales, que si a él se le añaden una o dos intelecciones más, podremos comprender cualquiera de las situaciones concretas de una serie indefinida de ellas. Mediante esa comprensión sabremos cómo comportarnos en las situaciones que se nos presentan a cada momento, qué hay que decir y cómo decirlo, qué hay que hacer y cómo hacerlo. Dicho núcleo de intelecciones está centrado en el sujeto: éste mira su mundo como referido a él, como el campo de su comportamiento, de su influencia y de su acción; lo mira como coloreado por sus deseos, esperanzas, temores, alegrías y tristezas. Cuando dicho núcleo de intelecciones es compartido por un grupo, tenemos el sentido común del grupo; cuando es un núcleo meramente personal, se lo considera raro; cuando pertenece al sentido común de un grupo diferente, se lo considera extraño[18].

El desarrollo del sentido común de la inteligencia humana produce no sólo resultados comunes, sino también complementarios. Los primitivos recolectores de frutos se diferenciaron muy pronto en hortelanos, cazadores y pescadores. Los nuevos grupos, las nuevas finalidades y tareas, los nuevos instrumentos exigen la formación de palabras nuevas. La división del trabajo continúa y, con ella, la especialización del lenguaje. Eventualmente surge una distinción entre palabras de uso común, que se refieren a lo que se conoce generalmente acerca de tareas particulares, y palabras técnicas, usadas por los artesanos, peritos o especialistas cuando hablan entre sí. Este proceso va mucho más allá cuando la inteligencia humana pasa del sentido común a elaboraciones teóricas, cuando se busca la investigación por la investigación, cuando se formulan una lógica y

18. Sobre el sentido común, véase *Insight,* capítulos 6 y 7.

unos métodos, cuando se establece una tradición de aprendizaje, cuando se distinguen diferentes ramas y se multiplican las especializaciones.

El lenguaje literario constituye un tercer género. Mientras el lenguaje ordinario es transitorio, el lenguaje literario es permanente: es el lenguaje de una obra, de un *poiema*, destinado a ser aprendido de memoria o a ser escrito. Mientras el lenguaje ordinario es elíptico y se contenta con complementar las percepciones y sentimientos comunes que guían ya la vida común, el lenguaje literario no solamente tiende a una expresión más plena, sino que se trata de suplir la mutua ausencia de las personas. Pretende hacer que el oyente, o el lector, no solamente entienda, sino también sienta. Así, mientras el tratado técnico aspira a conformarse con las leyes de la lógica y con los preceptos del método, el lenguaje literario tiende a oscilar entre la lógica y el símbolo. Cuando el lenguaje literario es analizado por un espíritu lógico, éste lo encuentra lleno de las llamadas figuras de estilo. Pero sólo la intromisión de criterios no-literarios en el estudio de la literatura es lo que hace que estas figuras de estilo tengan un sabor a artificio. Porque la expresión de los sentimientos es simbólica y, si las palabras tienen una deuda con la lógica, el símbolo sigue las leyes de la imagen y del afecto. Con Giambattista Vico sostenemos, entonces, la prioridad de la poesía. La significación literal, expresada literalmente, es un ideal tardío y puede realizarse únicamente con un enorme esfuerzo y cuidado, como parecen mostrarlo los incansables trabajos de los analistas del lenguaje.

VI. Significación personificada

Cor ad cor loquitur. La significación que se encarna en una persona combina todas o, al menos, la mayoría de las otras formas de expresión de la significación. Puede ser a la vez intersubjetiva, artística, simbólica, lingüística. Es la significación de una persona, de su forma de vida, de sus palabras, de sus hechos. Puede ser significativa para una sola persona, o para un pequeño grupo, o para toda una tradición nacional, social, cultural o religiosa.

Dicha significación puede referirse a la hazaña de un grupo, a las Termópilas o a Maratón, a los mártires cristianos o a una revolución gloriosa. Se le puede atribuir a uno o varios personajes de una historia, o de una pieza de teatro: a Hamlet, o a Tartufo, o a Don Juan. Puede brotar de toda la personalidad, o del conjunto de realizaciones de un orador o de un demagogo.

Finalmente, así como se puede personificar una significación, también se puede personificar lo insignificante, lo vacío, lo huero, lo vano, lo insulso, lo insípido, lo estúpido.

VII. Elementos de la significación

Hay que distinguir: (1) las fuentes, (2) los actos, y (3) los términos de la significación.

Son fuentes de significación todos los actos conscientes y todos los contenidos a que tendemos, ya sea durante el sueño, ya sea durante la vigilia, en cualquiera de los cuatro niveles de conciencia. Las fuentes se dividen principalmente en transcendentales y categoriales. Las fuentes transcendentales son el propio dinamismo de la consciencia intencional, y la capacidad permanente de atender y reconocer conscientemente los datos, la inteligibilidad, la verdad, la realidad, el valor. Las fuentes categoriales son las determinaciones alcanzadas mediante la experiencia, la comprensión, el juicio y la decisión. Las nociones transcendentales fundamentan el cuestionar. Las respuestas desarrollan las determinaciones categoriales.

Los actos de la significación son : (1) potenciales, (2) formales, (3) completos, (4) constitutivos o efectivos, (5) instrumentales. En el acto potencial la significación es elemental: todavía no se ha llegado a distinguir entre significación y significado. Tal es la significación de la sonrisa que actúa simplemente como determinante intersubjetivo; la significación de una obra de arte antes de ser interpretada por un crítico; la significación de un símbolo que desempeña su oficio en la comunicación interna del sujeto sin la ayuda de un terapeuta. También los actos de sentir o de entender no tienen por sí mismos más que una significación potencial. Como dijo Aristóteles, lo sensible en acto y el sentido en acto son la misma e idéntica cosa. Así la vibración sonora y la audición se identifican: sin oídos, puede haber en la atmósfera ondas longitudinales, pero no puede haber sonidos. De manera semejante, los datos son potencialmente inteligibles, pero su inteligibilidad en acto coincide con una inteligencia en acto.

El acto formal de significar es un acto de concebir, pensar, considerar, definir, suponer, formular. Aparece así la distinción entre significación y significado, porque lo significado es lo que es concebido, pensado, definido, supuesto, formulado. Sin embargo, la naturaleza exacta de esta distinción no ha sido clarificada aún. Uno significa precisamente aquello acerca de lo cual piensa, pero tiene que determinar todavía si el objeto de su pensamiento es meramente un objeto de pensamiento o algo más que eso.

El acto pleno de la significación es un acto de juzgar. Se establece, entonces, el *status* del objeto del pensamiento; a saber, que es solamente un objeto de pensamiento, o una entidad matemática, o una cosa real que se encuentra en el mundo de la experiencia humana, o una realidad transcendente, más allá de ese mundo.

Las significaciones activas aparecen con los juicios de valor, las decisiones y las acciones. Este es un tema sobre el cual volveremos cuando tratemos, en una sección posterior, de las funciones efectiva y constitutiva de la significación en los individuos y en la comunidad.

Los actos instrumentales de la significación son las expresiones. Ellas exteriorizan, y ofrecen a la interpretación de los demás, los actos potenciales, formales, plenos, constitutivos o efectivos de la significación, puestos por el sujeto[19]. Como la expresión y la interpretación pueden ser adecuadas o deficientes, los actos instrumentales de la significación proporcionan los materiales para un capítulo especial sobre hermenéutica.

Un término de la significación es lo que es significado. En los actos potenciales de significación, la significación y lo significado no se han distinguido todavía. En el acto formal, esta distinción aparece, pero el *status* preciso del término permanece aún indeterminado. En los actos plenos de significación se da la determinación probable o cierta del *status* del término: se determina entonces si A existe, o no; y si A se identifica, o no, con B. En los actos constitutivos o efectivos de la significación, se precisa cuál será la propia actitud con respecto a A, qué quiere uno hacer con respecto a B, y si se esforzará o no por hacer aparecer a C.

Con respecto a los actos plenos de significación hay que distinguir diferentes esferas de ser. Decimos que la luna existe. Decimos también que existe el logaritmo de la raíz cuadrada de menos uno. En ambos casos usamos el mismo verbo: existir. Pero no queremos decir que la luna sea únicamente una conclusión que se puede deducir de los correspondientes postulados matemáticos; ni tampoco queremos significar que podamos ver al logaritmo en cuestión navegando alrededor del firmamento. En consecuencia, hay que hacer una distinción entre la esfera del ser real y otras esferas restringidas, tales como la matemática, la hipotética, la lógica, etc. Aunque estas esferas difieren enormemente unas de otras, no son, sin embargo, totalmente diversas. Los contenidos de cada esfera son afirmados racionalmente. La afirmación es racional porque procede de un acto

19. La significación performativa es la significación constitutiva o efectiva traducida en términos lingüísticos. Ha sido estudiada por los analistas, especialmente por Donald Evans, *The Logic of Self-involvement*, SCM Press, London 1963.

de comprensión reflexiva en el que se percibe el virtualmente incondicionado, esto es, un condicionado cuyas condiciones se cumplen[20]. Pero las esferas difieren tan notablemente entre sí porque difieren las condiciones que se deben cumplir. Para afirmar el ser real, las condiciones que se deben cumplir consisten en los datos propios de los sentidos o de la conciencia. Pero la condición que se debe cumplir para proponer una hipótesis, es simplemente que la hipótesis sea pertinente a la comprensión de los datos; mientras que las condiciones que se deben cumplir para hacer una afirmación matemática correcta no incluyen explícitamente ni siquiera una pertinencia posible a los datos. Finalmente, más allá de las esferas restringidas del ser y de la esfera real, está la esfera transcendente del ser. El ser transcendente es el ser que, aunque es conocido por nosotros a través de la captación del virtualmente incondicionado, él mismo es sin ningún tipo de condiciones; es formalmente incondicionado, absoluto.

La explicación anterior es, naturalmente, la explicación realista de los términos plenos de la significación. Para trasladarnos a la posición empirista, hay que omitir el virtualmente incondicionado e identificar lo real con lo que se muestra por medio de gestos indicativos. ¿Qué es un perro? Pues bien, ahí lo tiene delante, !mire! Para mudarse del empirismo al idealismo hay que tener presente el fallo del empirista que consiste en pasar por alto todos los elementos estructurantes que son constitutivos del conocimiento humano y que sin embargo no son datos de los sentidos. No obstante, mientras el idealista obra correctamente al rechazar la explicación empirista del conocimiento humano, procede de manera equivocada al aceptar la noción empirista de realidad y concluir así que el objeto del conocimiento humano no es lo real sino lo ideal. En consecuencia, para ir más allá del idealismo y situarse en el realismo, hay que descubrir que las operaciones intelectuales y racionales del hombre implican una transcendencia del sujeto que conoce, y que lo real es lo que llegamos a conocer por medio de la captación de un cierto tipo de virtualmente incondicionado.

VIII. Funciones de la significación[21]

Una primera función de la significación es de orden cognoscitivo. Ella nos saca del mundo de la inmediatez, que es propio del niño, y nos coloca en el mundo del adulto, que es un mundo mediado por la significación. El mundo del niño no es mayor que su

20. Sobre el virtualmente incondicionado, véase *Insight*, capítulo 10.
21. Traté este tema en los dos últimos capítulos de *Collection*.

cuarto de juegos. Es el mundo de lo que es sentido, tocado, tomado, chupado, visto, oído. Es el mundo de la experiencia inmediata, de lo dado, en cuanto dado, de la imagen y del afecto, sin ninguna irrupción perceptible de intelección o de concepto, de reflexión o de juicio, de deliberación o de elección. Es el mundo del placer y del dolor, del hambre y de la sed, del alimento y la bebida, de la rabia y la satisfacción y el sueño.

Sin embargo, a medida que se desarrollan el dominio y el uso del lenguaje, el mundo de uno crece enormemente. Porque las palabras denotan no solamente lo que está presente, sino también lo que está ausente, lo pasado o lo futuro; no solamente lo fáctico, sino también lo posible, lo ideal, lo normativo. Además, las palabras expresan no solamente lo que hemos encontrado por nosotros mismos, sino también lo que procuramos aprender de la memoria de los demás hombres, del sentido común de la comunidad, de las páginas de la literatura, de los trabajos de los eruditos, de las investigaciones de los científicos, de la experiencia de los santos, de las meditaciones de los filósofos y de los teólogos.

Este mundo más amplio, mediado por la significación, no se halla dentro de la experiencia inmediata de ningún hombre. Ni siquiera es la suma, la integral o la totalidad de todos los mundos de la experiencia inmediata. Porque la significación es un acto que no se contenta con repetir, sino que va más allá de la experiencia. Porque lo que es significado es aquello a que se tiende al preguntar, y es determinado no solamente por la experiencia, sino también por la comprensión y, de ordinario, también por el juicio. Esta adición de comprensión y de juicio es lo que hace posible el mundo mediado por la significación, lo que le da su estructura y unidad, lo que lo dispone como un conjunto ordenado de elementos cuya diversidad es casi infinita; de ellos unos son conocidos y familiares, otros se hallan en una penumbra circundante de cosas conocidas vagamente pero que nunca hemos examinado ni explorado; otros, finalmente, constituyen la inmensa región de lo que no conocemos en absoluto.

En este mundo más amplio vivimos nuestra vida. A él nos referimos cuando hablamos del mundo real. Pero es un mundo inseguro. Porque ese mundo está mediado por la significación y la significación puede desviarse, ya que en ella hay mito lo mismo que ciencia, ficción lo mismo que hechos, fraude lo mismo que honestidad, error lo mismo que verdad.

Además del mundo inmediato del niño y del mundo del adulto, mediado por la significación, se da la mediación de la inmediatez por medio de la significación. Esto ocurre cuando en el método

transcendental se objetiva el proceso cognoscitivo y cuando en psicoterapia uno descubre, identifica y acepta los sentimientos subconscientes. Finalmente, se da un abandono de la objetivación y un retorno mediado a la inmediatez, en la unión de los amantes y en la oración del místico en la nube del no-saber.

Una segunda función de la significación es del orden de la eficiencia. Los hombres trabajan, pero su trabajo no carece de finalidad. Lo que hacemos, primero lo pretendemos. Imaginamos, planeamos, investigamos posibilidades, pesamos los pros y los contras, hacemos contratos, damos incontables órdenes y las hacemos ejecutar. Desde el comienzo hasta el final del proceso estamos ocupados en actos de significación; sin ellos el proceso no ocurriría o no se realizaría la finalidad. Los pioneros de este Continente encontraron costas y tierra-adentro, montañas y llanuras, y las cubrieron de ciudades, y las entrelazaron con carreteras, y las explotaron con industrias. Ahora el mundo hecho por el hombre se levanta entre nosotros y la naturaleza. La totalidad de este mundo añadido a la naturaleza, mundo hecho por el hombre, artificial, es el producto acumulativo, ya sea planeado o caótico, de actos humanos de significación.

Una tercera función de la significación es constitutiva. De la misma manera que el lenguaje se compone de sonidos articulados y de significación, así también las instituciones sociales y las culturas humanas tienen significaciones como componentes intrínsecos. Religiones y formas artísticas, lenguas y literaturas, ciencias, filosofías, historias, todas están inextricablemente tejidas con actos de significación. Lo que es verdad de las realizaciones culturales, no lo es menos de las instituciones sociales. La familia, el Estado, las leyes y la economía no son entidades fijas e inmutables. Ellas se adaptan a las circunstancias cambiantes; pueden ser concebidas de nuevo a la luz de nuevas ideas; pueden ser sometidas a cambios revolucionarios. Pero todo cambio semejante implica un cambio de significación: un cambio de idea o de concepto, un cambio de juicio o de valoración, un cambio de orden o de exigencia. Se puede cambiar el Estado escribiendo de nuevo su Constitución. En forma más sutil pero no menos efectiva, se lo puede cambiar reinterpretando la Constitución; o también , trabajando las mentalidades y los corazones de los hombres para que cambien los objetos que merecen su respeto, mantienen su fidelidad e inflaman su lealtad.

Una cuarta función de la significación es la comunicativa. Lo que un hombre significa es transmitido a otro de manera intersubjetiva, artística, simbólica, lingüística, personificada. Así, la significación individual llega a ser significación común. Pero una rica reserva de significación común no es la obra de individuos aislados; ni siquiera de generaciones aisladas. Las significaciones comunes tienen

su propia historia. Se originan en mentes individuales. Llegan a ser comunes solamente por medio de una comunicación amplia y eficaz. Se transmiten a generaciones sucesivas solamente mediante la instrucción y la educación. Se aclaran, se expresan, se formulan y se definen lenta y gradualmente, sólo para ser enriquecidas, profundizadas y transformadas; con no menor frecuencia también para ser empobrecidas, vaciadas y deformadas.

La conjunción de las funciones constitutiva y comunicativa de la significación produce las tres nociones claves de comunidad, existencia e historia.

Una comunidad no es solamente un número de hombres que viven dentro de unas fronteras geográficas. Es la realización de una significación común; y hay diversos géneros y grados de realización. La significación común es potencial cuando hay un campo común de experiencia, y apartarse de ese campo equivale a perder el contacto con el grupo de que se trata. La significación común es formal cuando hay comprensión común; uno se aparta de esa comprensión común por una interpretación errónea, por una incomprensión unilateral, o por una incomprensión mutua. La significación común es actual en la medida en que hay juicios comunes, áreas en las cuales todos se pronuncian de la misma manera en favor o en contra de algo; uno se aparta de ese juicio común cuando disiente, cuando considera verdadero lo que los demás consideran falso, y falso lo que los demás consideran verdadero. La significación común se realiza por medio de decisiones y elecciones; especialmente por la dedicación permanente: en el amor que hace las familias, en la lealtad que hace los Estados, en la fe que edifica las Religiones. La comunidad se cohesiona o se divide, comienza o termina, precisamente cuando comienzan o terminan el campo común de experiencia, la comprensión común, el juicio común, los compromisos comunes. Así pues, las comunidades son de muchos géneros: lingüístico, religioso, cultural, social, político, doméstico. Varían en extensión, en edad, en cohesión y en las formas como se oponen unas a otras.

Así como sólo en el interior de las comunidades se puede concebir, engendrar y educar a los hombres, así también sólo haciendo referencia a un conjunto de significaciones comunes, puede el individuo crecer en experiencia, comprensión y juicio, y llegar a encontrar por sí mismo que debe decidir por sí mismo lo que ha de hacer de sí mismo. Este proceso, para el maestro, es educación; para el sociólogo, socialización; para el antropólogo cultural, aculturación. Pero para el individuo que está en el proceso, es el hecho de llegar a ser hombre, el hecho de existir como ser humano en el sentido pleno de la palabra.

Dicho existir puede ser auténtico o inauténtico, y ello puede ocurrir de dos maneras diferentes. Se da una autenticidad menor del sujeto, o inautenticidad, con relación a la tradición que lo nutre. Se da una autenticidad mayor, que justifica o condena a la tradición misma. En el primer caso, se ha hecho un juicio humano sobre sujetos. En el segundo caso, la historia y, en último término la divina providencia, han hecho un juicio sobre las tradiciones.

Así como Kierkegaard se preguntaba si era cristiano, muchos otros pueden preguntarse también si son genuinos católicos o protestantes, musulmanes o budistas, platónicos o aristotélicos, kantianos o hegelianos, artistas o científicos, etc. Y pueden responder que lo son, y sus respuestas pueden ser correctas. Pero pueden también responder afirmativamente y, no obstante, estar equivocados. En ese caso habrá una serie de puntos en los cuales se ajustan a los ideales exigidos por la tradición, pero habrá otra serie con la que tendrán una mayor o menor divergencia. Esos puntos de divergencia son pasados por alto por una falta de atención selectiva, o por una falta de comprensión, o por una racionalización oculta. Una cosa es lo que yo soy, y otra cosa lo que es un genuino cristiano o budista; pero no soy consciente de la diferencia. Mi inconsciencia permanece inexpresada. No tengo un lenguaje para expresar lo que soy, y uso así el lenguaje de la tradición, que me he apropiado de manera inauténtica; en esta forma devalúo, deformo, diluyo y corrompo ese lenguaje.

Dicha devaluación, deformación o corrupción del lenguaje puede que ocurra solamente en individuos aislados. Pero puede ocurrir también en una escala más amplia y masiva. Entonces se repiten las mismas palabras, pero su significación ya ha desaparecido. La cátedra era aún la cátedra de Moisés, pero estaba ocupada por los escribas y fariseos. La teología era aún escolástica, pero el espíritu escolástico se hallaba en decadencia. Una orden religiosa lee aún sus reglas, pero cabe preguntarse si el fuego del hogar está ardiendo todavía. El nombre sagrado de la ciencia puede aún invocarse, pero, como argüía Edmund Husserl, todos los ideales científicos pueden desvanecerse y ser reemplazados por las convenciones de un grupo exclusivo de gente. En esa forma, la inautenticidad de los individuos se convierte en la inautenticidad de una tradición. Entonces, en la medida en que un sujeto toma por regla la tradición tal como existe, en esa misma medida no puede hacer más que realizar auténticamente la inautenticidad.

La historia, entonces, difiere radicalmente de la naturaleza. La naturaleza se desarrolla de acuerdo con sus leyes. Pero el estilo y la forma del conocimiento humano, del trabajo, de la organización so-

cial, de las realizaciones culturales, de la comunicación, del desarrollo personal, están implicados en la significación. La significación tiene sus estructuras y elementos invariables, pero lo contenido en las estructuras está sujeto al desarrollo acumulativo y a la decadencia acumulativa. Es así como el hombre difiere del resto de la naturaleza y es un ser histórico; es así como cada uno de los hombres modela su propia vida, y lo hace únicamente en interacción con las tradiciones de la comunidad en que nació, y, a su vez, estas tradiciones no son sino el depósito legado por las vidas de sus predecesores.

Así, finalmente, se sigue que la hermenéutica y el estudio de la historia son básicos para toda ciencia humana. La significación entra en el tejido mismo de la vida humana, pero varía de un lugar a otro y de una época a otra.

IX. Campos de la significación

Exigencias diferentes hacen surgir modos diferentes de operación consciente e intencional; y modos diferentes de dicha operación hacen surgir campos diferentes de significación.

Hay una exigencia sistemática que separa el campo del sentido común del campo de la teoría. En general, estos dos campos se refieren a los mismos objetos reales. Pero estos objetos son considerados desde puntos de vista tan diversos, que sólo se los puede relacionar si se pasa de un punto de vista a otro. El campo del sentido común es el campo de las personas y de las cosas en sus relaciones con nosotros. Es el universo visible habitado por parientes, amigos, conocidos, conciudadanos y demás hombres. Llegamos a conocerlo, no aplicando algún método científico, sino a través de un proceso auto-correctivo de aprendizaje. En este proceso las intelecciones se van acumulando gradualmente, se juntan, se matizan y se corrigen unas a otras, hasta llegar a un punto en el que somos capaces de hacer frente a las situaciones tal como se presentan, de apreciarlas en su justo valor y de añadir, así, algunas pocas intelecciones más al núcleo ya adquirido de intelecciones. De esta manera somos capaces de habérnoslas con las situaciones nuevas en forma apropiada. De los objetos de este campo hablamos en el lenguaje de todos los días, en el que las palabras no tienen la función de indicar las propiedades intrínsecas de las cosas, sino de perfeccionar la concentración de nuestra intencionalidad consciente en las cosas, de cristalizar nuestras actitudes, expectativas, intenciones, y de guiar todas nuestras acciones.

La introducción de la exigencia sistemática en el campo del sentido común está bellamente ilustrada en los primeros diálogos de Platón. Sócrates preguntaba la definición de ésta o de aquella virtud. Nadie podía admitir que no tenía idea alguna de lo que significaba el valor, la temperancia o la justicia. Ninguno podía negar que esos nombres comunes debían poseer alguna significación común que se encontraba en todos los casos de valor, o de temperancia o de justicia. Y ninguno, ni siquiera Sócrates, era capaz de precisar exactamente cuál era esa significación común. Si de los diálogos de Platón pasamos a la *Etica a Nicómaco* de Aristóteles, podemos encontrar allí definiciones elaboradas de la virtud y del vicio en general, así como de una serie de virtudes, cada una de ellas flanqueada por dos vicios opuestos: el uno peca por exceso y el otro por defecto. Pero estas respuestas a las preguntas de Sócrates dejan ahora de ser el único objetivo. La exigencia sistemática no solamente plantea preguntas que el sentido común no puede responder, sino que exige también un contexto para las respuestas a esas preguntas; un contexto que el sentido común no puede proveer ni abarcar. Este contexto es la teoría, y los objetos a los cuales se refiere están en el campo de la teoría. A esos objetos se puede ascender apoyándose en los puntos de partida del sentido común, pero no se los conoce propiamente por medio de este ascenso, sino por medio de las relaciones internas de los objetos, de sus congruencias y diferencias, y de las funciones que dichos objetos ejercen en su interacción. De la misma manera que podemos aproximarnos a los objetos teóricos apoyándonos en un punto de partida del sentido común, podemos invocar también el sentido común para corregir la teoría. Pero la corrección no se hará en lenguaje del sentido común, sino en lenguaje teórico; y sus implicaciones serán las consecuencias, no de los hechos invocados del sentido común, sino de la corrección teórica que se hizo.

Tomé mi ejemplo de Platón y Aristóteles, pero se podrían aducir muchos otros. La masa, la temperatura, el campo electromagnético no son objetos pertenecientes al mundo del sentido común. La masa no es ni peso ni fuerza. Un objeto metálico parecerá más frío que uno de madera que está junto a él; pero ambos tienen en realidad la misma temperatura. Las ecuaciones de Maxwell para el campo electromagnético sobresalen por su carácter abstruso. Si un biólogo lleva a su hijo pequeño a un parque zoológico y ambos se detienen a observar la jirafa, el chico preguntará si la jirafa muerde o da patadas; pero el padre mirará de otra forma: la combinación y articulación del esqueleto con el sistema locomotor, digestivo, vascular y nervioso.

Existe, entonces, un campo del sentido común y un campo de la teoría. Para hablar de ellos usamos diferentes lenguajes. La diferen-

cia de lenguajes implica diferencias sociales: los especialistas pueden hablar con sus esposas acerca de muchas cosas, pero no acerca de sus especializaciones. Finalmente, lo que da origen a estos puntos de vista tan diferentes, a los métodos de conocimiento, a los lenguajes y a las comunidades, es la exigencia sistemática.

Sin embargo, la fidelidad rigurosa a la exigencia sistemática no hace sino reforzar la exigencia crítica. Nos planteamos entonces preguntas como éstas: ¿el sentido común es solamente una ignorancia propia de los primitivos, a la que hay que dejar de lado mientras se aclama a la ciencia como autora de la inteligencia y de la razón? O por el contrario, ¿tiene la ciencia un valor puramente pragmático que nos enseña cómo controlar la naturaleza, pero que es incapaz de revelarnos su esencia? Y si esto es así, ¿existe en esta materia algo semejante al conocimiento humano? El hombre se ve confrontado así con tres cuestiones básicas: ¿qué hago cuando conozco? ¿por qué esta actividad es conocer? ¿qué conozco cuando realizo esta actividad? Con estas cuestiones pasamos de los campos exteriores del sentido común y de la teoría a la apropiación de la propia interioridad, de la propia subjetividad, de nuestras propias operaciones, de sus estructuras, sus normas y sus potencialidades. Dicha apropiación, en su expresión técnica, parece una teoría. Pero en sí misma es una intensificación de la conciencia intencional, un prestar atención no meramente a los objetos, sino también al sujeto y a sus actos en el ejercicio de su intencionalidad. Y como esta intensificación de la consciencia equivale a los elementos de prueba en que se apoya la explicación de lo que es nuestro conocimiento, dicha explicación, en virtud de su relación directa con los elementos de prueba, es diferente de cualquier otra expresión.

El retirarse a la interioridad no es un fin en sí mismo. De ella se regresa a los campos del sentido común y de la teoría, pero con la habilidad para hacer frente a la exigencia metódica. Porque la autoapropiación es por sí misma una captación del método transcendental, y esa captación lo provee a uno de los instrumentos necesarios, no sólo para un análisis de los procedimientos del sentido común, sino también para la diferenciación de las ciencias y la construcción de sus métodos.

Finalmente, se da la exigencia transcendente. El inquirir humano tiene una exigencia irrestricta de inteligibilidad. En el juicio humano hay una exigencia de lo incondicionado. En la deliberación humana hay un criterio que critica todo bien finito. El hombre, como intentaremos hacerlo ver en el próximo capítulo, sólo puede alcanzar su plenitud fundamental, su paz, su alegría, yendo más allá de los campos del sentido común, de la teoría y de la interioridad, hasta el campo en el que Dios es conocido y amado.

Naturalmente, sólo una consciencia que se haya desarrollado hasta un grado más bien alto puede establecer la distinción entre los campos de la significación. Una consciencia indiferenciada usa indiscriminadamente los procedimientos del sentido común, y por eso sus explicaciones, su auto-conocimiento y su religión son rudimentarios. Sin abandonar el sentido común, la consciencia clásica tiene una dimensión teórica; pero la teoría no es lo suficientemente avanzada como para percibir adecuadamente la oposición exacta que se da entre los dos campos de la significación. La consciencia perpleja surge cuando un Eddington hace contrastar sus dos mesas: de un lado el escritorio voluminoso, sólido y coloreado en el que trabajaba, y del otro el conjunto de ondas múltiples, incoloras y tan diminutas que el escritorio equivalía en gran parte a un espacio vacío. La consciencia diferenciada aparece cuando la exigencia crítica dirige la atención hacia la interioridad, cuando se realiza la auto-apropiación, cuando el sujeto relaciona los diferentes procedimientos que emplea con los diversos campos, cuando relaciona los diversos campos entre sí, y cuando pasa conscientemente de un campo a otro cambiando conscientemente sus procedimientos.

Así pues, la unidad de la consciencia diferenciada no es la homogeneidad de la consciencia indiferenciada, sino el auto-conocimiento que comprende en qué consisten los diferentes campos, y sabe cómo pasar del uno al otro. Queda, sin embargo, el hecho de que lo que es fácil para la consciencia diferenciada aparece como muy misterioso para la consciencia indiferenciada o para la consciencia perpleja. La consciencia indiferenciada insiste en la homogeneidad: si los procedimientos del sentido común son correctos, entonces la teoría tiene que ser errónea; y si la teoría es correcta, entonces el sentido común no puede ser sino una reliquia anticuada de una edad precientífica. Desde el momento en que resulta claro que, no obstante su disparidad, se deben aceptar tanto el sentido común como la teoría, es inevitable la transición de la consciencia indiferenciada a la consciencia perpleja, y hay que aprender un conjunto de procedimientos enteramente diferentes antes de que la interioridad pueda revelarse y de que la auto-apropiación de la consciencia diferenciada pueda realizarse.

Sin duda alguna, todos tenemos que comenzar a partir de la consciencia indiferenciada, de los procedimientos cognoscitivos del sentido común, de alguno de los múltiples «lenguajes ordinarios» en los que se expresan las infinitas variedades de sentido común. Sin duda alguna, sólo mediante un proceso de aprendizaje humilde y dócil es posible ir más allá del lenguaje ordinario original y llegar a entender otros lenguajes ordinarios y las variedades de sentido

común transmitidas por ellos. Sólo si el saber hace su entrada sangrienta en la vida de una persona, podrá ésta salir del campo de los lenguajes ordinarios para entrar en el campo de la teoría y llegar a una visión científica de la realidad, totalmente diferente. Sólo a través de la larga y confusa penumbra de la iniciación filosófica podrá uno abrirse camino hacia la interioridad, y encontrar, mediante la auto-apropiación, una base, un fundamento distinto del sentido común y de la teoría, que reconoce la heterogeneidad de ambos, da cuenta de ellos y los fundamenta críticamente.

X. Fases de la significación

Las fases de la significación son construcciones ideales, y la clave de su construcción es la indiferenciación o diferenciación de consciencia. Tenemos en mente principalmente la tradición occidental, y distinguimos tres fases. En la primera fase, las operaciones conscientes e intencionales siguen el modo del sentido común. En una segunda fase, además del modo del sentido común, tenemos también el modo de la teoría en el que la teoría es controlada por una lógica. En la tercera fase, además de los modos del sentido común y de la teoría, la ciencia afirma su autonomía con relación a la filosofía; surgen entonces otras filosofías que le dejan la teoría a la ciencia y toman para sí, como punto de apoyo, la interioridad.

Tal es la división teórica. Es una división temporal en el sentido de que hay que estar en la primera fase para avanzar a la segunda, y hay que estar en la segunda para avanzar a la tercera. Pero no es cronológica: amplios estratos de la población pueden tener una consciencia indiferenciada, aunque una cultura se halle en la segunda o tercera fase; y mucha gente instruida puede permanecer en la segunda fase cuando una cultura ha alcanzado ya la tercera.

En consecuencia, nuestra presentación no seguirá la división teórica. En la primera fase habrá dos secciones, a saber, *El lenguaje primitivo* y *El descubrimiento del espíritu por los griegos*. Una tercera sección tratará en conjunto de la segunda y de la tercera fase. Una cuarta sección considerará la consciencia indiferenciada en la segunda y tercera fase.

XI. Lenguaje primitivo

En la primera fase ocurre el desarrollo del lenguaje. Pero si anteriormente nos hemos referido al lenguaje como a un acto instrumental de significación, y lo hemos contrastado con los actos potenciales, formales, completos y activos, ello no debe tomarse, sin embargo, como si implicara que el lenguaje es una adición opcional

que puede, o no, acompañar a los otros actos. Por el contrario, una cierta expresión sensible es intrínseca al modelo de nuestras operaciones conscientes e intencionales. Así como la investigación supone los datos sensibles, así como la intelección ocurre con respecto a una imagen esquemática, y así como el acto reflejo de comprender ocurre con respecto a una suma convincente de elementos de prueba pertinentes, así también los actos interiores de concebir, juzgar y decidir exigen, por su parte, el sustrato sensible y proporcionado que llamamos expresión. Por cierto, es tan rigurosa esta exigencia, que Ernst Cassirer ha podido conformar una patología de la consciencia simbólica: perturbaciones motoras, que conllevan afasia, van acompañadas de perturbaciones en la percepción, en el pensamiento y en la acción[22].

El desarrollo de la expresión adecuada implica tres etapas claves. La primera es el descubrimiento de la significación indicativa. Por ejemplo, uno trata de coger algo y falla; ese fallo, ya indica algo. Pero cuando el indicar se comprende como indicar, entonces uno no trata de coger algo[23], sino que simplemente lo indica. La segunda etapa es la generalización. La intelección no solamente surge teniendo como base una imagen esquemática; también puede usar el esquema que discierne en la imagen, para guiar los movimientos corporales, incluida la articulación vocal[24]. Tales movimientos pueden ser una mera imitación de los movimientos de otro, pero la mímesis puede ser empleada para significar, y entonces significa los movimientos de otro. De la mímesis puede uno pasar a la analogía: se repite entonces el esquema, pero los movimientos que lo encarnan son totalmente diferentes; y así como la mímesis puede ser usada para significar lo que se imita, también la analogía puede ser usada para significar su esquema original[25]. La tercera etapa es el desarrollo del lenguaje. Es la obra de la comunidad que tiene intelecciones comunes acerca de necesidades y tareas comunes y que, naturalmente, ha entrado ya en comunicación por medio de la expresión intersubjetiva, indicativa, mímica y analógica. Así como los miembros de la comunidad se comprenden entre sí por medio de la sonrisa y del fruncir el ceño, por medio de sus gestos, su mímica y sus analogías, así también pueden llegar a dotar de significación los sonidos vocales. Así, las palabras llegan a referirse a datos de la experiencia y

22. Ernst Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, tres volúmenes, New Haven 1953, 1955, 1957; III, 205-227.
23. *Ibid.* I, 181 s. Se encontrará una exposición más adecuada en Gibson Winter, *Elements for a Social Ethic*, Macmillan, New York 1968, 99 s; cf. 17 ss.
24. *Ibid.* I, 12-15.
25. *Ibid.* I, 186 ss.

las frases a intelecciones que regulan esa misma experiencia, mientras que el tono de la frase cambia para expresar afirmación, mandato y deseo.

Esta presentación de la génesis del lenguaje tiene la ventaja de explicar la fuerza y, al mismo tiempo, la debilidad del lenguaje primitivo[26]. Dado que los gestos se refieren a presentaciones de lo percibido y a representaciones imaginativas, el lenguaje primitivo encuentra poca dificultad en expresar todo lo que puede ser señalado con el dedo, o lo que puede ser percibido directamente, o directamente representado. Pero lo genérico no puede ser señalado con el dedo, ni percibido directamente, ni directamente representado. Así, por ejemplo, en Homero había palabras para actividades tan específicas como echar una mirada rápida de reojo, mirar de cerca, mirar fijamente, pero no había una palabra genérica para *mirar*[27]. Lo mismo ocurre, en algunos lenguajes de Indios Americanos: no es posible decir simplemente que alguien está enfermo; hay que detallar también si está cerca o lejos, si se le puede ver, o no; y frecuentemente la forma de la frase revelará también el sitio, la posición y la postura del enfermo[28]. Además, dado que el tiempo implica una síntesis que ordena todos los acontecimientos en un único continuo, y según un antes y un después, el tiempo no puede ser percibido directamente y sólo puede ser representado por una imagen geométrica altamente sofisticada. Resulta así que el lenguaje primitivo, aunque tiene abundancia de tiempos verbales, éstos han sido encontrados para expresar diferentes géneros o modos de acción, pero no para expresar una síntesis de relaciones temporales[29]. Además, el sujeto y su experiencia interna no se hallan del lado de lo percibido, sino del percibir. Señalarse a sí mismo con el dedo es señalar su propia cabeza, o su cuello, o su pecho, o su estómago, o sus brazos, sus pies, sus manos o todo su cuerpo. Por eso no hay que extrañarse de que los pronombres posesivos, que se refieren a posesiones visibles, se hayan desarrollado antes que los pronombres personales[30]. Homero, por ejemplo, representa los procesos interiores por medio de diálogos personificados, de tal manera que donde esperaríamos una descripción de los pensamientos y sentimientos del héroe, Homero lo hace conversar con un dios o una

26. *Ibid.* I, 198-277; II, 71-151.
27. J. Russo y B. Simon, *Homeric Psychology and the Oral Epic Tradition*: Journal of History of Ideas, 29 (1968) 484.
28. E. Cassirer, *o. c.* I, 199 y ss.
29. *Ibid.* I, 215 y ss.
30. *Ibid.* I, 215.

diosa, con su caballo o con un río, o con alguna parte de sí mismo como su corazón o su humor[31]. Por otro lado, entre los hebreos la falta moral fue experimentada primero como una mancha, luego la concibieron como una violación de la alianza con Dios por parte del pueblo, y finalmente la sintieron como una culpa personal delante de Dios; sin embargo, en todo este proceso ninguna de las fases posteriores eliminó la anterior, sino que la asumió para corregirla y completarla[32]. Finalmente, lo divino es el objeto correspondiente a las nociones transcendentales y a su carácter irrestricto y absoluto. No puede ser percibido y no puede ser imaginado. Pero puede ser asociado con el objeto o el acontecimiento, el ritual o el relato, que son ocasión de la experiencia religiosa[33]; y es así como se originan las hierofanías[34].

Ya en su primera fase, la significación cumple con sus cuatro funciones: es comunicativa, constitutiva, efectiva y cognoscitiva. Sin embargo, estas cuatro funciones no son claramente aprehendidas, ni definidas con precisión, ni delimitadas cuidadosamente. Las intelecciones acerca de los gestos y de lo que se percibe, generan fácilmente los nombres de las diferentes plantas y animales. Las intelecciones acerca de las relaciones humanas determinan la constitución de tribus y clanes y otras formas de agrupación; pero hace falta una cierta ingeniosidad para dar nombres a grupos que no difieren perceptiblemente. Así como los cronistas deportivos de los Estados Unidos llaman a los equipos Osos y Halcones y Focas, Potros y Leones, también los primitivos asociaban los grupos humanos con nombres de plantas y animales.

Así como se ejerce la función constitutiva, se ejerce también la función cognoscitiva de la significación. El hombre pasa del mundo de la inmediatez, propio del niño, al mundo mediado por la signi-

31. Russo y Simon, *o. c.*, 487.
32. Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid 1982.
33. Acerca del sintoísmo como politeísmo vivo y siempre en desarrollo, véase a Ernst Benz en su ensayo *On Understanding Non-Christian Religions*, en *The History of Religions, Essays on Methodology*, editada por M. Eliade y J. Kitagawa, Chicago University Press, Chicago 1959, 1962, 121-124. También en la misma colección, M. Eliade, *Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism*. Con relación a la aprehensión de la divinidad en los patriarcas del antiguo testamento, véase N. Lohfink, *Bibelauslegung im Wandel*, Knecht, Frankfurt 1967, 107-128.
34. Nótese que tocamos aquí la naturaleza de la proyección, es decir, la transferencia de la experiencia subjetiva al campo de lo percibido o imaginado. La transferencia ocurre para hacer posible una intelección de la experiencia posible. En un nivel más elevado del desarrollo lingüístico, la posibilidad de la intelección se realiza mediante una retro-alimentación (*feed-back*) lingüística, expresando la experiencia subjetiva en palabras y reconociendo que es subjetiva.

ficación. Sin embargo, la significación mediadora no es puramente cognoscitiva; se mezcla insensiblemente con la constitutiva, y su resultado es el mito. El hombre constituye no solamente sus instituciones sociales y reconoce su importancia cultural, sino que también narra la historia de la formación, origen y destino del mundo.

Así como la función constitutiva de la significación se introduce en el campo del conocimiento «especulativo», así también la función efectiva se introduce en el campo del conocimiento «práctico». El resultado es la magia. Las palabras mágicas producen resultados no solamente por dirigir la acción, sino también por un poder propio que ellas tienen, y que es explicado por los mitos.

Como lo ha subrayado Malinowski, aunque el mito y la magia envuelven y penetran todo el tejido de la vida primitiva, no impiden, sin embargo, una cabal comprensión de las tareas prácticas de la vida diaria[35]. Además precisamente el desarrollo de esta comprensión práctica es lo que hace que el hombre pase de la recolección de frutos, de la caza, de la pesca y de la horticultura, a la agricultura en vasta escala y a la organización social de los Estados constructores de templos; y más tarde a la organización de los Imperios de las grandes civilizaciones antiguas de Egipto, Mesopotamia y Creta; de los valles del Indus, de Hoang-Ho, México y Perú. Allí surgieron grandes obras de riego, vastas estructuras de piedra o de ladrillo; ejércitos y marinas de guerra; complicados sistemas de teneduría de libros; los comienzos de la geometría, la aritmética y la astronomía. Pero si la pobreza y la debilidad de los primitivos fue reemplazada por la riqueza y el poder de los grandes estados, si el área en la que el hombre ejercitaba su inteligencia práctica creció enormemente, toda esta realización se apoyaba sobre el mito cosmológico que describía como continuos y solidarios el orden de la sociedad, el orden del cosmos y el ser divino[36].

XII. El descubrimiento del espíritu por los griegos

A medida que la técnica avanza, revela por contraste la ineficacia de la magia; y hace que el hombre, en su debilidad, pase de los encantamientos mágicos a la súplica religiosa. No obstante, si hay que quebrar el mito, se necesita algo más. El hombre tiene que descubrir el espíritu; tiene que identificar, y separar de alguna manera, el sentimiento y la acción, el conocer y el decidir. Tiene que aclarar qué es exactamente conocer y, a la luz de esta aclaración, mantener la función cognoscitiva de la significación aparte de las funciones constitutiva y efectiva, así como de su papel en la comunicación del sentimiento.

35. B. Malinowski, *Magia, ciencia, religión*, Ariel, Barcelona ²1982.

36. Acerca del simbolismo cosmológico, véase Eric Voegelin, *Order and History* I. *Israel and Revelation*, Louisiana State University Press 1956. Puede encontrarse una definición del simbolismo en la p. 27, y su división en la p. 14. Véase también F. H. Borsch, *The Son of Man in Myth and History*, SCM, London 1967.

Bruno Snell nos ha relatado cómo descubrieron los griegos el espíritu. En un primer nivel, ocurrió la revelación del hombre a sí mismo por medio de la literatura. Homero toma sus comparaciones de la naturaleza inanimada, de las plantas y de los animales, para ilustrar, objetivar y distinguir las diversas formas de acción de los héroes épicos. Los poetas líricos elaboraron formas de expresión del sentimiento humano personal. Los trágicos presentaron las decisiones humanas, sus conflictos, interacciones y consecuencias[37].

Dentro de esta tradición literaria aparece una reflexión sobre el conocimiento[38]. Para Homero, el conocimiento procede de la percepción o del oír-decir. El conocimiento humano es siempre parcial e incompleto. Pero las musas son omnipresentes; lo perciben todo. Son ellas quienes hacen al bardo capaz de cantar un suceso como si hubiera estado presente, o como si hubiera oído la historia de boca de un testigo ocular. Pero para Hesíodo, las musas no inspiran sino que enseñan, y son mucho menos dignas de confianza de lo que pretendía Homero. Sobre el monte Helicón eligieron a Hesíodo y le enseñaron a no repetir las necedades y embustes de sus predecesores, sino a decir la verdad sobre la lucha del hombre por la vida.

Xenófanes fue todavía más crítico. Rechazó la multitud de dioses antropomórficos; para él, Dios era único y perfecto en su sabiduría; operaba sin esfuerzo, simplemente con el pensamiento de su mente. Por el contrario, la sabiduría humana era imperfecta, cautiva de las apariencias, pero no obstante era la mejor de las virtudes y, ciertamente, digna de ser alcanzada mediante larga búsqueda. De manera semejante, para Hecateo las historias de los griegos eran muchas y necias. El conocimiento humano no es el don de los dioses; las historias del pasado deben ser juzgadas por la experiencia de cada día; se progresa en el conocimiento mediante la investigación y la búsqueda; y la búsqueda no es accidental, como en el caso de Odiseo, sino que ha de ser deliberada y planeada.

Este interés empírico permaneció vivo en Herodoto, en los médicos y en los físicos. Pero el pensamiento griego dio un giro con

37. B. Snell, *The discovery of the Mind*, Harper Torchbook, New York 1960, cap. 1, 3, 5 y 9.

38. *Ibid.* cap. 7.

Heráclito. Este sostenía que el simple amontonar información no hacía crecer en inteligencia. Mientras sus predecesores se habían opuesto a la ignorancia, él se oponía a la locura. Apreciaba los ojos y los oídos, pero pensaba que eran malos testigos para hombres que tienen el alma bárbara. Hay una inteligencia, un *logos*, que dirige todas las cosas. Se encuentra en dios, y en el hombre, y en las bestias; el mismo en todos, aunque en grados diferentes. La sabiduría consiste en conocerlo.

Mientras Heráclito insistía en el proceso de transformación universal, Parménides negaba tanto la multiplicidad como el movimiento. Aunque su expresión literaria revivía el mito de la revelación, el corazón de su posición intelectual estaba constituido por un conjunto de argumentos. No se podía esperar de él que formulara el principio del tercio excluido, o el principio de identidad, pero llegó a conclusiones análogas: negó la posibilidad de que el «devenir» fuera como un intermedio entre el ser y la nada; negó la distinción entre «ser» y «ser», y eliminó así la multiplicidad de los seres. Aunque su realización específica fue solamente un error, éste, sin embargo, proveyó un medio para su superación. El argumento lingüístico había surgido como un poder independiente que podía atreverse a desafiar la evidencia de los sentidos[39]. Se estableció la distinción entre sentido e intelecto. El camino quedó abierto para las paradojas de Zenón, para la elocuencia y el escepticismo de los Sofistas, para la pregunta de Sócrates por la definición, para la distinción de Platón entre erística y dialéctica, y para el *Organon* aristotélico.

Tuvimos ya la ocasión de hablar de las limitaciones del lenguaje primitivo. Puesto que el desarrollo del pensamiento y del lenguaje depende de las intelecciones, y éstas ocurren con respecto a datos y representaciones sensibles, el lenguaje primitivo puede llegar a dominar el campo espacial, aún permaneciendo incapaz de manejar adecuadamente lo genérico, lo temporal, lo subjetivo y lo divino. Pero estas limitaciones ceden en la medida en que las explicaciones y las afirmaciones lingüísticas proveen las presentaciones sensibles que permiten a las intelecciones realizar ulteriores desarrollos del pensamiento y del lenguaje. Además, dicho avance puede ocurrir, por un tiempo, en forma exponencial: cuanto más se desarrolla el lenguaje, tanto más puede desarrollarse aún. Eventualmente, comienza el movimiento reflejo en que el lenguaje llega a mediar y a objetivar y a examinar el proceso lingüístico mismo. Los alfabetos hacen visibles las palabras. Los diccionarios reúnen sus significaciones. Las gramáticas estudian sus inflexiones y su sintaxis. La crítica literaria interpreta y evalúa las composiciones. La lógica promueve la claridad, la coherencia y el rigor. La hemenéutica estudia las diversas relaciones que existen entre los actos de la significación y los términos de la misma. Los filósofos reflexionan sobre el mundo de la inmediatez y la pluralidad de mundos mediados por la significación.

39. Véase F. Copleston, *Historia de la filosofía* I, Ariel, Barcelona 1969, cap. 6.

Para captar la importancia de esta super-estructura debemos recordar las limitaciones de la consciencia mítica. Como afirma Ernst Cassirer, a la consciencia mítica le falta una línea divisoria clara entre la «representación» y la percepción «real», entre el deseo y su cumplimiento, entre la imagen y la cosa. Cassirer menciona enseguida la continuidad que existe entre el sueño y la consciencia en estado de vigilia, y, más adelante, añade que el nombre, no menos que la imagen, tiende a confundirse con la cosa[40]. Esta ausencia de distinción parece ser la misma que Lucien Lévy-Bruhl, no obstante su retractación posterior, deseaba describir cuando hablaba de una ley de participación que regía las representaciones comunes y las instituciones de los primitivos. Esta participación hacía aparecer como místico el contenido de las representaciones, mientras hacía que las relaciones entre representaciones fueran ampliamente tolerantes de las contradicciones[41].

Estas características de la mentalidad de los primitivos parecen muy misteriosas. Pero no hay que concluir que manifiesten una falta de inteligencia o de razonabilidad por parte de los primitivos. Porque, después de todo, hacer distinciones no es asunto fácil, y reconocer su importancia, una vez hechas, tampoco es asunto sencillo. ¿Qué es una distinción? Digamos que A y B son distintas, si es verdad que A no es B. Añadamos que A y B pueden estar en lugar de meras palabras, o de la significación de las palabras, o de las realidades significadas por las palabras, de tal manera que las distinciones pueden ser meramente verbales, o nocionales, o reales. Notemos además que la realidad en cuestión es la realidad que llega a ser conocida no solamente por los sentidos sino por los sentidos y por la inteligencia, y por el juicio racional.

XIII. La segunda y la tercera fase

El descubrimiento del espíritu marca la transición de la primera fase de la significación a la segunda. En la primera fase, el mundo

40. E. Cassirer, *o. c.* II, 36 y 40 s.

41. L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, P. U. F., Paris ^{9}1951, 78 y ss; E. E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religions*, Clarendon, Oxford 1965, 78-99, discute el valor de la obra de Lévy-Bruhl (ed. cast.: *Las teorías de la religión primitiva*, Siglo XXI de España Ed., Madrid ^{3}1979).

mediado por la significación se restringe al mundo del sentido común. En la segunda fase, el mundo mediado por la significación se escinde en dos: el campo del sentido común y el campo de la teoría. La diferenciación de consciencia corresponde a esta división y es su fundamento. En la primera fase, el sujeto que busca el bien concreto está atento, entiende y juzga. Pero no hace una especialización de estas actividades. No formula un ideal teórico en términos de conocimiento, verdad, realidad, causalidad. No formula lingüísticamente un conjunto de normas para la persecución de esa meta ideal. No inicia la formación de un contexto económico, social y cultural diferente, dentro del cual la persecución de esa meta ideal pudiera ser llevada a cabo por animales humanos. En la segunda fase de la significación, el sujeto continúa operando con el modo del sentido común en todo lo que se refiere a su trato con lo particular y concreto; pero juntamente con este modo de operar tiene también otro, el teórico. En el modo teórico el bien que se persigue es la verdad y, aunque esta persecución es objeto del querer, no obstante, la persecución misma consiste solamente en operaciones que se sitúan en los tres primeros niveles de la consciencia intencional, es decir, en la especialización de atender, de entender y juzgar.

Ahora bien, conviene anotar que la segunda fase surge naturalmente de los desarrollos que ocurren en la primera, y que la tercera fase surge, a su vez, de los desarrollos que ocurren en la segunda. En consecuencia, ayudará a clarificar lo que es propio de la segunda fase el caracterizar ahora mismo la tercera. En la tercera fase, entonces, las ciencias han llegado a ser procesos en marcha. En lugar de afirmar la verdad acerca de este o aquel género de realidad, su objetivo consiste en una aproximación cada vez mayor a la verdad, y ello lo alcanzan mediante una comprensión cada vez más completa y exacta de todos los datos pertinentes. En la segunda fase, la teoría se especializaba en el descubrimiento de la verdad; en la tercera fase, la teoría científica se especializa en el progreso de la comprensión. Además, las ciencias son autónomas. Consideran que son científicas solamente aquellas cuestiones que pueden establecerse mediante el recurso a los datos sensibles, y en la medida en que se hace dicho recurso. En el proceso de su evolución, las ciencias han desarrollado modos cada vez más eficaces para emplear este criterio en la solución de los problemas. En otras palabras, las ciencias han elaborado sus propios métodos, y no hay ninguna disciplina superior que las pueda sustituir en el descubrimiento de los métodos que les son propios. Finalmente, como son procesos en marcha, su unificación tiene que consistir en un proceso también en marcha. No puede consistir en una formulación única y bien ordenada. Tiene que ser una sucesión de formulaciones diferentes; en otras palabras, la unificación no será la realización de una lógica sino de un método.

Por otra parte, el surgir de las ciencias autónomas tiene sus repercusiones en la filosofía. Dado que las ciencias han emprendido la tarea de explicar por sí mismas todos los datos sensibles, se podría concluir con los positivistas que la función de la filosofía es la de anunciar que la filosofía no tiene nada que decir. Dado que la filosofía no tiene ya función teórica alguna, se podría concluir con los analistas del lenguaje que la función de la filosofía es la de elaborar una hermenéutica para la clarificación de la variedad del lenguaje local de todos los días. Pero queda la posibilidad —y ésta es nuestra opción— de que la filosofía no sea ni una teoría a la manera de las ciencias, ni una forma en cierto modo técnica del sentido común, ni tampoco un retorno a la sabiduría de los Presocráticos. La filosofía encuentra sus propios datos en la consciencia intencional. Su función primaria es la de promover una auto-apropiación del sujeto que vaya hasta las raíces de las diferencias e incomprensiones filosóficas. Tiene, además, otras funciones secundarias como son la de distinguir, relacionar y fundamentar los diversos campos de la significación, no menos que la de fundamentar los métodos de las ciencias y promover, así, su unificación.

Pero los elementos que en la tercera fase aparecen como diferenciados, especializados, y en búsqueda de integración, en la segunda son todavía más o menos indiferenciados. Hemos hablado de un mundo mediado por la significación que se escinde en dos: en un mundo de la teoría y en un mundo del sentido común. Parece que Platón, en una cierta fase de su pensamiento, afirmó la existencia de dos mundos realmente distintos: un mundo transcendente de formas eternas, y un mundo transitorio de apariencias[42]. En Aristóteles no hay dos universos de objetos, sino dos formas de aproximarse al mismo universo. La teoría trata de lo que es anterior en sí pero posterior con relación a nosotros; pero el conocimiento humano de todos los días se ocupa de lo que es anterior para nosotros aunque posterior en sí. Y aunque Aristóteles, sirviéndose de analogías engañosamente simples, pudo llegar a constituir una metafísica propiamente sistemática, la antítesis fundamental no la pone entre teoría y sentido común, como entendemos nosotros estos términos, sino entre *epistēmē* y *doxa*, entre *sophia* y *phronēsis*, entre necesidad y contingencia.

42. Para una presentación cuidadosa de este complejo asunto, véase F. Copleston, *o. c.*, cap. 20.

Además, en Aristóteles las ciencias son concebidas, no como autónomas, sino como prolongaciones de la filosofía y como determinaciones ulteriores de los conceptos fundamentales provenientes de la filosofía[43]. Ocurre así, que mientras la psicología aristotélica manifiesta una intelección profunda de la sensibilidad y de la inteligencia humanas, sus conceptos básicos se derivan, sin embargo, no de la consciencia intencional, sino de la Metafísica. Así, por ejemplo, «alma» no significa «sujeto», sino el «acto primero de un cuerpo orgánico», ya sea una planta, un animal o un hombre[44]. De manera semejante, la noción de «objeto» no se deriva de una consideración de los actos intencionales; por el contrario, así como hay que concebir las potencias considerando sus actos, así hay que concebir los actos considerando sus objetos, es decir, sus causas eficientes o finales[45]. Como en la psicología, también en la física los conceptos básicos son metafísicos. Así como un agente es principio de movimiento en el que mueve, así la naturaleza es principio de movimiento en lo movido. Pero el agente es agente porque está en acto. La naturaleza es materia o forma, y más bien forma que materia. La materia es pura potencia. El movimiento es acto incompleto, es decir, el acto de lo que aún está en potencia.

Esta continuidad entre la filosofía y la ciencia es con frecuencia objeto de admiración y de nostalgia. Sin embargo, aunque tuvo el mérito de responder a la exigencia sistemática y de habituar el espíritu humano a la búsqueda teórica, no podía ser sino una fase de transición. La ciencia moderna tenía que desarrollar sus conceptos básicos propios y alcanzar así su autonomía. Haciendo esto, dio una nueva forma a la oposición entre el mundo de la teoría y el mundo del sentido común. Esta nueva forma, a su vez, suscitó una serie de filosofías nuevas: las cualidades primarias de Galileo, que eran susceptibles de ser expresadas geométricamente y por eso eran reales; y las cualidades secundarias, refractarias a dicha expresión y que por eso eran juzgadas como puramente aparentes; el espíritu en la máquina de Descartes; los dos atributos conocidos de Spinoza; las formas *a priori* de Kant y la actuación *a posteriori* de la sensibilidad[46].

43. Véase Aristóteles, *Metafísica*, 6, 1048 a 25 ss. Tomás de Aquino, *In IX Metaphys.*, lect, 5. 1828 ss. *Insight*, 432, de la base para el sentido general de los términos, potencia, forma y acto.

44. Aristóteles, *De Anima*, II s., 412b.

45. *Ibid.* II, 4, 415a. Tomás de Aquino, *In II de Anima*, lect. 6, 305.

46. La interacción entre la ciencia y la filosofía ha sido estudiada en detalle por Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, 3 volúmenes, Berlin 1906, 1907, 1920.

Pero la revolución copernicana de Kant marca una línea divisoria. Hegel se volvió de la substancia al sujeto. Los historiadores y los filósofos elaboraron métodos autónomos para el estudio del hombre. La voluntad y la decisión, las acciones y sus resultados, fueron puestos de relieve por Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche, Blondel y los pragmatistas. Brentano inspiró a Husserl, y el análisis de la intencionalidad desplazó a la psicología de las facultades. La segunda fase de la significación se está desvaneciendo y una tercera está a punto de tomar su lugar.

XIV. La consciencia indiferenciada en las últimas fases

El esbozo que hemos hecho del desarrollo y del eclipse de la segunda fase de la significación quedaría muy incompleto si no hiciéramos mención de la manera como sobrevive la consciencia indiferenciada en las últimas fases. Porque no es el teórico de la filosofía o de las ciencias quien realiza el trabajo del mundo, quien lleva adelante sus negocios, quien gobierna sus ciudades y estados, comunica el saber a la mayoría de las clases sociales y dirige todas sus escuelas. Ahora, lo mismo que antes del surgimiento de la teoría, todas esas actividades se desarrollan según el modo propio de las operaciones intelectuales del sentido común y según las normas inmanentes y espontáneas que regulan estas operaciones conscientes e intencionales. No obstante, si el modo y gran parte de la finalidad de las operaciones del sentido común siguen siendo idénticos, la existencia misma de otro modo diferente está ligada al cambio de intereses y prioridades de la sociedad.

Fue de un movimiento progresivo de retro-alimentación lingüística de donde surgieron la lógica, la filosofía y la ciencia primitiva. Pero estas realizaciones técnicas pueden engendrar rechazo en vez de impresionar positivamente. Así, por ejemplo, es posible contentarse con admirar el lenguaje, por el hecho de que hace al hombre único entre los animales. Es posible, siguiendo a Isócrates, hacer depender las ciudades y las leyes, las artes y las habilidades, y aun todos los aspectos de la cultura humana, de los poderes de la palabra y de la persuasión. Se puede pasar luego a urgir a los conciudadanos a que busquen la elocuencia mediante la educación y sobresalgan así entre los hombres, de la misma manera que el hombre sobresale entre los animales. Tener una buena educación en materia de lenguaje y llegar a ser humano terminan por ser intercambiables. Así surgió una corriente de humanismo que se extendió desde Grecia hasta Roma y desde la antigüedad hasta la baja edad media[47].

47. Bruno Snell, *o. c.*, cap. 11.

Otra corriente, de orientación moral, se conoce con el nombre de *filantropía*. Consistía en el respeto y devoción al hombre como hombre. No se basaba en el parentesco, o en la nobleza, o en el hecho de tener una patria y unas leyes comunes, ni tampoco en la educación, sino en el hecho de que el otro, y en particular quien sufre, es un ser humano. La práctica de la *filantropía* fue, desde luego, muy modesta: así por ejemplo, se les reconocía un mérito en ella a los conquistadores que mostraban una cierta moderación al saquear y al reducir a esclavitud a los vencidos. Pero, al menos, fue un ideal que inspiró la educación y fomentó la urbanidad en las formas, la delicadeza y la afabilidad, el encanto y el buen gusto que aparecen en las comedias de Menandro y en las de sus análogos latinos Plauto y Terencio.

Una tercera corriente vino del mundo de la teoría; como el pensamiento creador en filosofía y en ciencia es demasiado austero para el consumo del gran público, los pensadores creativos suelen ser más bien escasos. Su día es tan breve que sólo alcanza para que detrás de ellos vengan los comentadores, los profesores, y los vulgarizadores que iluminan, completan, transforman y simplifican su pensamiento. En esta forma los mundos de la teoría y del sentido común penetran parcialmente entre sí y parcialmente se distinguen. Los resultados son ambivalentes. Sucederá que se abandonen las exageraciones del error filosófico, mientras que las profundidades de la verdad filosófica encuentran un vehículo que compensa la pérdida de los mitos que esta misma verdad ha desacreditado. Pero sucederá que la teoría se fusione más con el sin-sentido común que con el sentido común, haciendo pretencioso el sin-sentido y, como es común, haciéndolo también peligroso y hasta desastroso.

Finalmente, la literatura entró también en una fase completamente diferente, Bruno Snell ha comparado los poetas prefilosóficos con los poetas postfilosóficos[48]. Los primeros, anota el autor, se preocuparon siempre por jalonar nuevas áreas del espíritu. Las sagas épicas abrieron el camino a la historia; las cosmogonías a la especulación jónica sobre el primer principio; la lírica abrió el camino a Heráclito, el drama a Sócrates y a Platón[49]. Los poetas postfilosóficos, por su parte, conocen la crítica literaria y las teorías acerca de la poesía. Tienen que escoger su género, su estilo, su tono. Pueden

48. *Ibid.*, 266 ss.

49. Las comparaciones de los hexámetros de Empédocles son una prefiguración de la ciencia. Por ejemplo: «la luz del sol fue desplazada, como un eco, por la luna; la luna gira alrededor de la tierra como la pina de una rueda alrededor del eje...» *Ibid.*, 217.

contentarse, como Calímaco, con ser divertidos y artísticos o, como Virgilio, en sus Églogas, con expresar la nostalgia, sentida por una civilización compleja, de una vida más sencilla de tiempos pasados[50].

Desde luego, esta vida más sencilla sigue existiendo. El humanismo que hemos venido describiendo pertenece a una clase que ha recibido educación. En un pueblo unido por un lenguaje común, por vínculos comunes de lealtad, por tradiciones morales y religiosas comunes, así como por una mutua dependencia económica, la cultura de la gente educada puede influir en muchas personas que carecen de esa educación; este influjo se puede realizar de manera muy semejante a como influyó la teoría en el sentido común preteórico. De este modo, a través de adaptaciones sucesivas, las innovaciones de la teoría pueden penetrar en formas cada vez más ágiles en todas las capas de la sociedad y hacer que ésta se aproxime a la homogeneidad necesaria para una mutua comprensión.

Sin embargo, estas condiciones ideales no necesariamente se alcanzan. Puede que surjan divisiones en la sociedad. Los que han recibido una mejor educación se convierten en una clase cerrada sobre sí misma, sin propósitos proporcionados a su formación. Se hacen estériles. A su vez, los menos educados y los que carecen de educación se encuentran con una tradición que supera sus capacidades. No pueden mantenerla porque les falta el genio para transformarla en un todo vital e inteligible. Entonces la tradición se degenera. La significación y los valores de la vida humana se empobrecen. La voluntad de realización se relaja y se estrecha. Donde antes había alegrías y tristezas, ya no hay sino placeres y dolores. La casa de la cultura se ha convertido en una choza.

Así como la teoría filosófica engendró el humanismo del sentido común, también la ciencia moderna tiene su progenie. En cuanto es una forma del conocimiento, pertenece al desarrollo del hombre y fundamenta un humanismo nuevo y más completo. En cuanto es una forma rigurosa de conocimiento, engendra profesores y vulgarizadores, y hasta la fantasía de la ciencia-ficción. Pero la ciencia es también un principio de acción, y se desborda en la ciencia aplicada, en la ingeniería, en la tecnología y en el espíritu industrial. La ciencia es una fuente reconocida de riqueza y de poder, y su poder no es meramente material. Es el poder de los medios masivos de comunicación social: el poder escribir para todos, hablar a todos, ser visto por todos. Es el poder de un sistema educativo capaz de modelar la juventud de la nación a imagen del sabio o del insensato, a

50. *Ibid.*, cap. 12 y 13.

imagen del hombre libre o del modelo prescrito por las democracias del pueblo.

Así pues, en esta tercera fase la significación no se diferencia solamente en el campo del sentido común, de la teoría y de la interioridad, sino que adquiere también la inmediatez universal de los medios masivos de comunicación social y del poder modelador de la educación universal. Nunca ha sido más difícil llegar a realizar la diferenciación adecuada de la consciencia. Nunca ha sido mayor la necesidad de hablar eficazmente a la consciencia indiferenciada.

4

Religión

I. La cuestión de Dios

Los hechos del bien y del mal, del progreso y la decadencia, hacen surgir cuestiones acerca del carácter de nuestro universo. Tales cuestiones han sido planteadas de muchísimas maneras y las respuestas dadas han sido aún más numerosas. Pero detrás de esta multiplicidad hay una unidad básica que sale a la luz en el ejercicio del método transcendental. Podemos investigar la posibilidad de una investigación fructuosa. Podemos reflexionar sobre la naturaleza de la reflexión. Podemos deliberar sobre si nuestro deliberar vale la pena. En cada uno de estos casos surge la pregunta por Dios.

La posibilidad de investigación por parte del sujeto radica en su inteligencia, en su impulso a conocer qué, por qué, cómo y en su habilidad para llegar a respuestas intelectualmente satisfactorias. Pero, ¿por qué las respuestas que satisfacen a la inteligencia del sujeto habrían de producir algo más que una satisfacción subjetiva? ¿por qué tendrían que ser pertinentes para el conocimiento del universo? Por supuesto, presumimos que lo son. Podemos señalar el hecho de que nuestra presunción se confirma por sus frutos. Garantizamos así, implícitamente, que el universo es inteligible y, una vez garantizado esto, surge la cuestión de si el universo puede ser inteligible sin tener un fundamento inteligente. Pero esta es la pregunta acerca de Dios.

Asimismo, reflexionar sobre la reflexión es justamente preguntar lo que ocurre cuando ordenamos y ponderamos los elementos de prueba para declarar que esto es probablemente así y aquello no es así. ¿A qué se refieren estas metáforas de ordenar y ponderar? En otro sitio he elaborado una respuesta a esta cuestión y aquí no puedo hacer más que repetir sumariamente mi conclusión[1]. El juicio

1. *Insight*, cap. 9-11.

procede racionalmente de la aprehensión de un virtualmente incondicionado. Pero incondicionado se entiende cualquier «X» que no tiene condiciones. Por virtualmente incondicionado se entiende cualquier «X» que no tiene condiciones irrealizadas. En otras palabras, un virtualmente incondicionado es un condicionado cuyas condiciones han sido realizadas. Ordenar los elementos de prueba es asegurarse de que las condiciones hayan sido realizadas. Ponderar los elementos de prueba es asegurarse de que la realización de las condiciones implique, de manera cierta o probable la existencia o la ocurrencia del condicionado.

Ahora bien, esta presentación del juicio contiene implícitamente un elemento ulterior. Si hemos de hablar de un virtualmente incondicionado, debemos hablar primero de un incondicionado. El virtualmente incondicionado no tiene condiciones irrealizadas. El estrictamente incondicionado no tiene condiciones en absoluto. En términos tradicionales, el primero pertenece a este mundo, el mundo de la experiencia posible, mientras que el último transciende este mundo en el sentido de que su realidad es de un orden totalmente diferente. Pero en uno y otro caso venimos a la pregunta por Dios. ¿Existe un Ser Necesario? ¿existe una realidad que trasciende la realidad de este mundo?

Deliberar acerca de «*X*» es preguntar si «*X*» vale la pena. Deliberar acerca del deliberar es preguntar si algún deliberar vale la pena. ¿El «vale la pena» tiene alguna significación última? ¿la actividad moral está en consonancia con este mundo? Alabamos al sujeto que se desarrolla y que cada vez se hace más capaz de atención, de intelección, de razonabilidad, de responsabilidad. Alabamos el progreso y denunciamos cualquier manifestación de decadencia. Pero, ¿el universo está de parte nuestra o somos nada más que tahúres y, si somos tahúres, no somos quizás locos que luchamos individualmente por la autenticidad y nos esforzamos colectivamente por arrebatarle el progreso al oleaje siempre creciente de la decadencia? Las cuestiones surgen y evidentemente nuestras actitudes y determinaciones pueden ser afectadas profundamente por las respuestas. ¿Existe o no existe necesariamente un Transcendente, fundamento inteligente del universo? ¿es ese fundamento, o somos nosotros, la instancia primaria de la conciencia moral? ¿la cosmogénesis, la evolución biológica, el proceso histórico, están básicamente emparentados con nosotros en cuanto somos seres morales, o son indiferentes y por lo mismo ajenos a nosotros?

Tal es la pregunta por Dios. No es un asunto de imagen o de sentimiento, de concepto o de juicio. Estos pertenecen a las respuestas. Aquélla es una cuestión que surge de nuestra intencionalidad consciente, del impulso estructurado *a priori* que nos impele del experimentar al esfuerzo de entender, del entender al esfuerzo de juzgar con verdad, del juzgar al esfuerzo de elegir rectamente. En la medida en que prestamos atención a nuestro propio cuestionar y procedemos a cuestionarlo, surge la pregunta por Dios.

Es una pregunta que se manifestará de maneras diferentes en las diferentes etapas del desarrollo histórico del hombre y en la inmensa variedad de su cultura. Pero tales diferencias en la manifestación y expresión son secundarias. Pueden introducir elementos extraños que cubren, oscurecen, distorsionan la cuestión pura, la cuestión que cuestiona el mismo cuestionar. La oscuridad y la distorsión presuponen, no menos, lo que ellas oscurecen y distorsionan. Se sigue, pues, que aunque muchas respuestas religiosas o irreligiosas difieren, en su raíz existe no obstante la misma tendencia transcendental del espíritu humano que cuestiona, que cuestiona sin restricciones, que cuestiona la importancia de su propio cuestionar y llega así a la pregunta por Dios.

La pregunta por Dios se halla, pues, dentro del horizonte del hombre. La subjetividad transcendental del hombre es mutilada o abolida a menos que el hombre viva expansionándose hacia lo inteligible, lo incondicionado, hacia el bien del valor. El alcance, no de su logro, sino de su intencionalidad, es sin restricciones. Dentro de su horizonte hay una región para lo divino, un santuario para la santidad última que no puede ser ignorado. El ateo puede declararlo vacío. El agnóstico puede urgir que su investigación no ha sido concluyente. El humanista contemporáneo rehusará permitir que la pregunta surja. Pero sus negociaciones presuponen una chispa que centellea en nuestra arcilla, y que es nuestra innata orientación a lo divino.

II. Auto-transcendencia

El hombre realiza su autenticidad en la auto-transcendencia.

Uno puede vivir en un mundo, tener un horizonte, justamente en la medida en que no está encerrado en sí mismo. Un primer escalón hacia esta liberación está en la sensibilidad que compartimos con los animales superiores. Pero ellos están confinados a un hábitat, mientras que el hombre vive en un universo. Más allá de la sensibilidad, el hombre formula preguntas y su cuestionar es sin restricciones.

En primer lugar hay cuestiones para la inteligencia. Preguntamos qué y por qué y cómo y para qué. Nuestras respuestas unifican y relacionan, clasifican y construyen, ordenan en series y generalizan.

De la estrecha faja del espacio-tiempo, accesible a la experiencia inmediata, nos movemos hacia la construcción de una visión-del-mundo y hacia la exploración de lo que nosotros mismos podríamos ser y podríamos hacer.

A las cuestiones para la inteligencia se siguen las cuestiones para la reflexión. Más allá de la imaginación y de la conjetura, de la idea y de la hipótesis, de la teoría y del sistema, nos movemos a preguntar si, sí o no, esto es realmente así o si aquello podría realmente ser. La auto-transcendencia asume ahora un nuevo sentido. No solamente va más allá del sujeto sino que busca también lo que es independiente del sujeto. Para un juicio de que esto o aquello es así refiere no lo que aparece ante mí, ni lo que imagino, ni lo que pienso, ni lo que deseo, ni lo que estaría inclinado a decir, ni lo que parece, sino lo que es así.

Sin embargo, esta auto-transcendencia es solamente cognoscitiva. No está en el orden del hacer sino solamente del conocer. Pero en el último nivel, de cuestiones para la deliberación, la auto-transcendencia se hace moral. Cuando preguntamos si esto o aquello vale la pena, si no es sólo aparentemente bueno sino realmente bueno, entonces no estamos inquiriendo acerca del placer o del dolor, ni acerca del confort o de la incomodidad, ni acerca de la espontaneidad sensitiva, ni de las ventajas individuales o de grupo, sino acerca del valor objetivo. Puesto que podemos hacer tales cuestiones, y responderlas, y vivir de sus respuestas, podemos realizar en nuestra vida una auto-transcendencia moral. Esta auto-transcendencia moral es la posibilidad de benevolencia y de beneficencia, de colaboración honesta y de amor verdadero; la posibilidad de apartarse completamente del hábitat del animal y de llegar a ser persona en una sociedad humana.

Las nociones transcendentales, es decir, nuestras cuestiones para la inteligencia, para la reflexión y para la deliberación, constituyen nuestra capacidad de auto-transcendencia. Esta capacidad llega a ser actualidad cuando uno se enamora. Nuestro ser se transforma entonces en un estar-enamorado. Este estar-enamorado tiene sus antecedentes, sus causas, sus condiciones, sus ocasiones. Pero, una vez que ha florecido, y en tanto en cuanto perdura, se constituye en el primer principio. De él fluyen nuestros deseos y temores, nuestras alegrías y tristezas, nuestro discernimiento de los valores, nuestras decisiones y nuestras realizaciones.

El estar-enamorado se manifiesta de diversas maneras. Existe el amor de intimidad, el amor del esposo y la esposa, de los padres y los hijos. Existe el amor del prójimo con su fruto de realización en el bienestar humano. Existe el amor a Dios con todo nuestro corazón,

con toda nuestra alma, con toda nuestra mente y con todas nuestras fuerzas (Mc 12, 30). Es el amor de Dios que inunda nuestros corazones por el Espíritu santo que nos ha sido dado (Rom 5, 5). Él fundamenta la convicción de san Pablo de que «ni la muerte ni la vida, ni ángeles, ni principados, ni virtudes, ni lo presente ni lo venidero, ni la fuerza, o la violencia, ni todo lo que hay de más alto ni de más profundo, ni otra ninguna criatura, podrá separarnos jamás del amor de Dios que se funda en Cristo Jesús nuestro Señor» (Rom 8, 38 s).

Así como la pregunta por Dios está implícita en todo nuestro cuestionar, así también el estar-enamorados de Dios es la realización básica de nuestra intencionalidad consciente. Esta realización trae consigo una felicidad tan profundamente arraigada que puede permanecer a pesar de la humillación, del fracaso, de la privación, del dolor, de la traición, de la deserción. Esta realización trae una paz radical, la paz que el mundo no puede dar. Es una realización que produce sus frutos en un amor al prójimo que se esfuerza poderosamente en instaurar el Reino de Dios en esta tierra. Por otra parte, la ausencia de esta realización abre el camino a la trivialización de la vida humana en la búsqueda de la diversión, a la dureza de la vida humana que procede del cruel ejercicio del poder, y al desesperar del bienestar humano como consecuencia de la convicción de que el universo es absurdo.

III. Experiencia religiosa

Estar-enamorado de Dios, como experiencia, es estar enamorado sin restricciones. Todo amor es auto-entrega, pero estar-enamorado de Dios es estar-enamorado sin límites o cualificaciones o condiciones o reservas. De la misma manera que el cuestionar sin restricciones constituye nuestra capacidad de auto-transcendencia, así el estar-enamorado sin restricciones constituye la realización propia de esa capacidad.

Dicha realización no es el producto de nuestro conocimiento y nuestra elección. Por el contrario, desmantela y suprime el horizonte del que procedían nuestro conocimiento y nuestra elección y despliega un nuevo horizonte en el que el amor de Dios transcenderá en valor a nuestros valores y en el que los ojos de ese amor transformarán nuestro conocer.

Aunque no es el producto de nuestro conocer y de nuestro elegir, es un estado dinámico y consciente de amor, alegría, paz, que se manifiesta en actos de benignidad, bondad, fidelidad, mansedumbre, auto-control (Gál 5, 22).

Decir que este estado dinámico es consciente no es decir que sea conocido. Porque la consciencia es precisamente experiencia, mientras que el conocimiento es el conjunto de las actividades de experimentar, entender y juzgar. Como este estado dinámico es consciente sin ser conocido, resulta ser una experiencia del misterio. Puesto que es estar-enamorado, el misterio no es meramente atractivo sino fascinante; a él pertenecemos y por él somos poseídos. Puesto que es un amor sin medida, el misterio evoca el temor reverencial («Awe»). En cuanto es consciente sin ser conocido, el don del amor de Dios es por sí mismo una experiencia de lo santo, del *mysterium fascinans et tremendum* de Rudolf Otto[2]. Es lo que Paul Tillich llamó el ser dominado por el interés último[3]. Corresponde a la consolación sin causa precedente de San Ignacio de Loyola tal como la expone Karl Rahner[4].

Este estado dinámico es consciente en el cuarto nivel de consciencia intencional. No es la consciencia que acompaña a los actos de ver, oír, oler, gustar, palpar. No es la consciencia que acompaña a los actos de inquirir, entender, formular, hablar. No es la consciencia que acompaña a los actos de reflexionar, ordenar, y ponderar la evidencia haciendo juicios de hecho o de posibilidad. Es el tipo de consciencia que delibera, hace juicios de valor, decide, actúa responsable y libremente. Pero es esta consciencia en cuanto ha sido realizada plenamente, en cuanto ha sufrido una conversión, en cuanto posee una base que puede ser ampliada y profundizada y elevada y enriquecida pero no sobrepasada; en cuanto está pronta para deliberar y juzgar y decidir y actuar con la fácil libertad de aquéllos que obran todo bien porque están-enamorados. Así el don del amor de Dios ocupa el fundamento y la raíz del cuarto y más elevado nivel de la consciencia intencional del hombre. Es algo que se apodera de la cima del alma, del *apex animae*.

Este don que hemos estado describiendo es en realidad la *gracia santificante* aunque difiere nocionalmente de ella. La diferencia nocional surge de los diferentes niveles de significación. Hablar de gracia santificante pertenece a aquel nivel de significación en el cual el mundo de la teoría y el mundo del sentido común son distintos

2. Rudolf Otto, *Lo Santo*, Alianza Ed., Madrid 1980. Nótese que el sentido de *tremendum* varía con el estadio de desarrollo religioso.

3. D. M. Brown, *Ultimate Concern: Tillich in Dialogue*, Harper and Row, New York 1965.

4. Karl Rahner, *The Dynamic Element in the Church*, Quaestiones disputatae 12, Palm Publishers, Montreal 1964, 131 ss (ed. cast.: *Lo dinámico en la Iglesia*: Herder, Barcelona ²1968). El P. Rahner usa «consolación sin causa» para significar «consolación con contenido pero sin objeto».

aunque todavía no se han distinguido explícitamente ni fundamentado en el mundo de la interioridad. Hablar del estado dinámico de estar-enamorado de Dios pertenece a aquel nivel de significación en el cual el mundo de la interioridad ha sido constituido como fundamento explícito de los mundos de la teoría y del sentido común. Se sigue que en este nivel de significación el don del amor de Dios es descrito primero como una experiencia y sólo posteriormente es objetivado en categorías teóricas.

Finalmente, puede advertirse que este estado dinámico es en sí mismo *gracia operativa*, pero el mismo estado en cuanto principio de los actos de amor, esperanza, fe, arrepentimiento, etc., es también *gracia cooperativa*. Puede añadirse que para que la conversión no sea un cambio demasiado violento que rompa la continuidad psicológica, el estado dinámico puede ser precedido por disposiciones transitorias semejantes y que son al mismo tiempo operativas y cooperativas. Asimismo una vez que el estado dinámico ha sido establecido, es completado aún y desarrollado por ulteriores gracias adicionales[5].

IV. Expresiones de la experiencia religiosa

La experiencia religiosa se manifiesta espontáneamente en un *cambio de actitudes*; en esos frutos del Espíritu que son el amor, la alegría, la paz, la benignidad, la bondad, la fidelidad, la mansedumbre, y el auto-control. Pero la experiencia religiosa, en su base y en su foco, es afectada también por el *mysterium fascinans et tremendum*: la expresión de este ser-afectado por el misterio varía mucho a medida que uno se mueve de los primeros a los últimos niveles de significación.

En el nivel más primitivo, la expresión resulta de la intelección que se tiene de las presentaciones y representaciones sensibles. Aquí se señala fácilmente lo espacial pero no lo temporal, lo específico pero no lo genérico, lo externo pero no lo interno, lo humano pero no lo divino. Solamente en la medida en que lo temporal, lo genérico, lo interno, lo divino, pueden ser asociados de alguna manera o —en el lenguaje del realista ingenuo— «proyectados» sobre lo espacial, lo específico, lo externo, lo humano, puede tenerse una intelección y su expresión resultante. Es así como, asociando la experiencia

5. Véase mi libro *Grace and Freedom in Aquinas*, Darton, Longman & Todd, London, Herder and Herder, New York 1971. Aquí se recogen en forma de libro algunos artículos ya publicados en Theological Studies 2 (1941) 289-234; 3 (1942) 69-88; 375-402; 533-578.

religiosa con su ocasión externa, la experiencia llega a expresarse y de esa manera llega a ser algo determinado y distinto para la consciencia humana.

Tales ocasiones externas, que son muchas, se llaman hierofanías. Cuando cada una de ellas es distinta y sin relación con las otras, las hierofanías revelan los así llamados dioses del momento. Cuando son muchas pero se las reconoce como poseedoras de una semejanza familiar, entonces se da un vivo politeísmo, representado hoy por los 800.000 dioses del sintoísmo[6]. Cuando distintas experiencias religiosas son asociadas a un solo lugar, surge el dios de este o aquel lugar. Cuando las experiencias de una sola persona son unificadas por la unidad de dicha persona, se tiene entonces el dios de la persona, tal como fue el dios de Jacob o de Labán[7]. Finalmente, cuando la unificación es social, resulta el dios (o los dioses) del grupo.

Fuera de la precedente probabilidad, establecida por el hecho de que Dios es bueno y da a todos los hombres gracia suficiente para la salvación, no hay, supongo, ningún elemento de prueba totalmente claro como para mostrar que semejante experiencia religiosa se conforma al modelo que he expuesto. Pero hay por lo menos un especialista que puede ser invocado para una declaración explícita sobre las áreas comunes de las religiones universales tales como el cristianismo, el judaísmo, el islam, el mazdaísmo de Zoroastro, el hinduísmo, el budismo, el taoísmo. Es Friedrich Heiler, quien ha descrito con cierta extensión siete de esas áreas comunes[8]. Dado que no puedo reproducir aquí la rica contextura de su pensamiento, debo al menos dar una lista de los tópicos que trata: que hay una realidad transcendente; que es inmanente al corazón humano; que es la suprema belleza, verdad, rectitud y bondad; que es amor, misericordia, compasión; que el camino hacia ella es el arrepentimiento, la auto-negación, la oración; que el camino es el amor al prójimo y aun a los enemigos; que el camino es el amor a Dios, en forma tal que la bienaventuranza es concebida como conocimiento de Dios, unión con él o disolución en él.

Me parece que no es difícil ver ahora cómo estos rasgos comunes a las religiones universales se hallan implícitos en la experiencia de

6. Véase Ernst Benz, *On Understanding Non-Christian Religions*, en *The History of Religions*, editada por M. Eliade y J. Kitagawa, Chicago University Press, Chicago 1959, especialmente p. 120 y ss.

7. Sobre las percepciones locales y personales de Dios en la Biblia, véase N. Lohfink, *Bibelauslegung im Wandel*, Knecht, Frankfurt-am-Main 1967.

8. F. Heiler, *The History of Religions as a Preparation for the Cooperation of Religions*, en *The History of Religions*, o. c., 142-153.

estar-enamorado sin restricciones. Estar-enamorado es estar-enamorado de alguien. Estar-enamorado sin cualificaciones o condiciones o reservas o límites, es estar-enamorado de Alguien transcendente. Cuando Alguien transcendente es mi amado, está en mi corazón, presente a mí desde mi propia interioridad. Cuando ese amor es la realización de mi esfuerzo sin restricciones por autotranscenderme a través de la inteligencia y la verdad y la responsabilidad, lo que colma ese esfuerzo tiene que ser algo supremo en inteligencia, verdad y bondad. Puesto que elige venir a mí por medio de un don de amor a él, él mismo debe ser amor. Puesto que amarlo a él es transcenderme a mí mismo, ese amor es también la negación del yo que ha de ser transcendido. Puesto que amarlo significa prestarle una atención amorosa, ese amor es también oración, meditación, contemplación. Puesto que ese amor es fecundo, se desborda en amor a todos aquéllos que él ama o puede amar. Finalmente, de una experiencia de amor centrada en el misterio brota un anhelo de conocimiento, mientras que el amor mismo es un anhelo de unión; de esa forma, para el amante del amado desconocido, ser feliz significa conocerlo y unirse a él, cualquiera que sea la forma de alcanzar ese conocimiento y unión.

V. Dialéctica del desarrollo religioso

El desarrollo religioso no consiste simplemente en que el estado dinámico de estar-enamorado sin restricciones se despliegue en todas sus consecuencias. Porque ese amor es la cima de la auto-transcendencia y la auto-transcendencia del hombre es siempre precaria. La auto-transcendencia implica en sí misma una tensión entre uno mismo en cuanto transcendente y uno mismo en cuanto transcendido. Así pues, la autenticidad humana nunca es una posesión pura, serena, segura. Siempre es un apartarse de la inautenticidad y todo apartarse que tenga éxito sólo descubre la necesidad de seguir apartándose de ella. Nuestro progreso en el entender es también la eliminación de inadvertencias y falsedades. Nuestro progreso en la verdad es también la corrección de equivocaciones y de errores. Nuestro desarrollo moral se logra a través del arrepentimiento de nuestros pecados. La genuina religión se descubre y se realiza redimiéndose de las muchas trampas de la aberración religiosa. Es así como estamos obligados a vigilar y a orar, a hacer nuestro camino con temor y temblor. Y son los más grandes santos los que se proclaman más pecadores, aunque sus pecados parecen de veras insignificantes a gente menos santa que carece del discernimiento y del amor que ellos tienen.

El carácter dialéctico del desarrollo religioso implica que las siete áreas o rasgos comunes enumerados arriba hagan pareja con sus opuestos en la historia de las religiones. Estar-enamorado, decíamos, es estar-enamorado de alguien. Es decir, que estar-enamorado tiene una dimensión personal. Pero esto puede ser pasado por alto en una escuela de oración y ascética que exagera la orientación de la experiencia religiosa hacia el misterio transcendente. Lo transcendente no es nada de este mundo. El misterio es lo desconocido. Sin una noción transcendental del ser como lo-que-puede-ser-conocido, el misterio transcendente puede llegar a ser designado como la nada absoluta[9]. Asimismo, en un estadio muy primitivo, la transcendencia puede ser excesivamente acentuada y la inmanencia puede ser pasada por alto. Entonces Dios llega a ser remoto, irrelevante, casi olvidado[10]. Por el contrario, la inmanencia puede ser excesivamente acentuada y la transcendencia puede ser pasada por alto. Entonces la pérdida de referencia a lo transcendente robará su sentido propio al símbolo, al ritual, a la narración y los dejará convertidos meramente en ídolo, magia y mito[11]. Entonces lo divino podrá ser identificado también con la vida como proceso universal, del cual participan y son partes el individuo y el grupo[12].

He concebido el estar-enamorado de Dios como una realización suprema de la capacidad de auto-transcendencia del hombre; y esta visión de la religión se sostiene cuando Dios es concebido como la suprema inteligencia, verdad, realidad, justicia, bondad. Por el contrario, cuando el amor de Dios no es asociado estrictamente a la auto-transcendencia, entonces es reforzado con facilidad por lo erótico, lo sexual, lo orgiástico[13]. Por otra parte, el amor de Dios está también penetrado de temor reverencial («Awe»). Los pensamientos de Dios y los caminos de Dios son muy diferentes de los del hombre y a causa de esta diferencia Dios causa temor. A no ser que la religión esté totalmente dirigida a lo que es bueno, al genuino amor al prójimo y a la abnegación de sí mismo, subordinada ésta a una bondad más plena de sí mismo, el culto de un Dios que causa temor puede desviarse hacia lo demoníaco, hacia una exultante destrucción de sí mismo y de los demás[14].

9. Sobre el budismo, véase E. Benz, *o. c.*, 120 y F. Heiler, *o. c.*, 139.
10. Véase F. M. Bergounioux y J. Goetz, *Prehistoric and Primitive Religions*, Faith and Fact Books 146, Burns and Oates, London 1965, 82-91.
11. A. Vergote, *Psychologie religieuse*, Dessart, Bruxelles 1966, 55 (ed. cast.: *Psicología religiosa*, Taurus, Madrid ³1975).
12. Bergounioux y Goetz, *o. c.*, 117-126.
13. A. Vergote, *o. c.*, 56.
14. *Ibid.* 57. Cf. Rollo May, *Love and Will*, Norton, New York 1969, cap. 5-6.

Esto es, pues, lo que queremos decir cuando afirmamos que el desarrollo religioso es dialéctico. No es un forcejeo entre cualesquier contrarios, sino la oposición muy precisa entre autenticidad e inautenticidad, entre uno mismo como transcendente y uno mismo como transcendido. No es solamente como la oposición que existe entre proposiciones contrarias, sino una oposición en el interior de la realidad humana de los individuos y de los grupos. No ha de ser definida simplemente por una contracción *a priori* de categorías, sino que ha de ser descubierta también *a posteriori* por un estudio que discierna la historia. No está confinada a las oposiciones que hemos esbozado sino que a lo largo de las edades se extiende a través de la infinita variedad del desarrollo, de la decadencia y del resurgimiento institucional, cultural, personal y religioso. Volveremos sobre esto cuando tratemos de la especialización funcional de la dialéctica.

VI. La palabra

Por palabra se entiende aquí cualquier expresión de significación religiosa o de valor religioso. Su portador puede ser la intersubjetividad, o el arte, o el símbolo, o el lenguaje, o las vidas, o las realizaciones de individuos, clases o grupos que son recordadas y representadas. Normalmente se emplean todos los modos de expresión, pero dado que el lenguaje es el vehículo en el que la significación llega a articularse más plenamente, la palabra hablada y escrita es de especial importancia en el desarrollo y clarificación de la religión.

Por medio de la palabra, la religión entra en el mundo mediado por la significación y regulado por el valor. La palabra da a este mundo su significación más profunda y su valor más elevado. Se coloca a sí misma en el contexto de otras significaciones y valores. Dentro de ese contexto llega a comprenderse a sí misma, a relacionarse con el objeto de interés último y a hacer que la fuerza del interés último persiga los objetivos del interés próximo en la forma más honesta y eficaz.

Antes de entrar en el mundo mediado por la significación, la religión es la primera palabra que Dios nos dirige al inundar nuestros corazones con su amor. Esta primera palabra pertenece, no al mundo mediado por la significación, sino al mundo de la inmediatez, a la experiencia no-mediada del misterio de amor y temor reverencial. La palabra articulada exteriormente está históricamente condicionada: su significación depende del contexto humano en el cual se pronuncia; tales contextos varían de lugar a lugar y de una generación a otra. Pero la primera palabra, en su inmediatez, y a pesar de que difiere en intensidad y de que resuena de manera diferente

en los diversos temperamentos y en las diferentes fases del desarrollo religioso, aparta al hombre de la diversidad de historias particulares y lo saca del mundo mediado por la significación, para conducirlo a un mundo de inmediatez en donde la imagen y el símbolo, el pensamiento y la palabra pierden su importancia y hasta desaparecen.

No debe concluirse que la palabra exterior es algo accidental. Ella tiene un papel constitutivo. Cuando un hombre y una mujer se aman mutuamente pero no se confiesan su amor, no están aún enamorados. Su mismo silencio quiere decir que su amor no ha alcanzado el punto de la auto-entrega y la auto-donación. El amor que cada uno libre y plenamente revela al otro es el que produce la situación radicalmente nueva de estar-enamorados, y el que comienza a desplegar sus implicaciones a lo largo de toda una vida[15].

Lo que vale para el amor de un hombre y una mujer, vale también para el amor de Dios y el hombre. De ordinario, la experiencia de amor y temor reverencial no es objetivada. Permanece en el interior de la subjetividad como un vector, como una resaca, como una llamada ineludible a una santidad que se teme. Quizás después de años de sostenida plenitud de oración y abnegación, la inmersión en el mundo mediado por la significación llegue a ser menos total y la experiencia del misterio llegue a ser suficientemente clara y distinta como para despertar la atención, la admiración, la investigación. Aun entonces, en el caso individual no hay respuestas ciertas. Todo lo que puede hacer es dejar que lo que es sea, dejar que suceda lo que de todos modos continúa repitiéndose. Pero entonces, como siempre, se necesita la palabra —la palabra de la tradición que ha acumulado sabiduría religiosa, la palabra de confraternidad que une a los que participan del mismo don del amor de Dios, la palabra del Evangelio que anuncia que Dios nos amó primero y que en la plenitud de los tiempos nos reveló ese amor en Cristo crucificado, muerto y resucitado.

La palabra es, entonces, personal. *Cor ad cor loquitur*: el amor habla al amor, y su palabra es poderosa. El líder religioso, el profeta, el Cristo, el apóstol, el sacerdote, el predicador anuncia en signos y

15. Véase A. Vergote, *La liberté religieuse comme pouvoir de symbolisation*, en *L'Hermenéutique de la liberté religieuse*, editado por E. Castelli, Aubier, Paris 1968, 383 ss. La presencia de otra persona lo saca a uno de un contexto puramente epistemológico. Las palabras que pronuncia introducen una nueva dimensión en la significación.

Véase también Gibson Winter, *Elements for a Social Ethic*, Macmillan pb., New York 1968, 99 ss. sobre los orígenes sociales de la significación.

símbolos lo que está en armonía con el don del amor que Dios realiza dentro de nosotros. La palabra es también social: conduce a un solo redil las ovejas dispersas que se pertenecen mutuamente porque en la profundidad de sus corazones responden al mismo misterio de amor y temor. La palabra, finalmente, es histórica. Es significación expresada externamente. Ella tiene que encontrar su lugar en el contexto de otras significaciones no-religiosas. Tiene que apropiarse y adaptar un lenguaje que habla más fácilmente de este mundo que de la transcendencia. Pero dichos lenguajes y contextos varían según el tiempo y el lugar y producen palabras que cambian las significaciones, y frases que cambian las implicaciones.

Se sigue que la expresión religiosa se moverá a través de las fases de la significación y hablará en sus diferentes campos. Cuando los campos del sentido común, de la teoría, de la interioridad y de la transcendencia se distinguen y se relacionan, se entiende más fácilmente la diversidad de la expresión religiosa. Porque su fuente y su núcleo están en la experiencia del misterio de amor y temor y éste pertenece al campo de la transcendencia. Sus fundamentos, sus términos y relaciones básicas, su método, se derivan del campo de la interioridad. Su desarrollo técnico está en el campo de la teoría. Su predicación y su enseñanza están en el campo del sentido común.

Una vez que se distinguen estos campos y se entienden sus relaciones, resulta bastante fácil entender las grandes líneas de las fases primitivas y la diversidad de su desarrollo. La religión oriental puso el énfasis en la experiencia religiosa. La religión semítica puso el énfasis en el monoteísmo profético. La religión occidental cultivó el campo de la transcendencia por medio de sus iglesias y de sus liturgias, de su clero célibe, de sus órdenes religiosas, de sus congregaciones y confraternidades. Se movió en el campo de la teoría por medio de sus dogmas, su teología, sus estructuras y estatutos jurídicos. Tiene que construir la base común de la teoría y del sentido común acudiendo a la interioridad, y tiene que usar esa base para enlazar la experiencia de lo transcendente con el mundo mediado por la significación.

Pero si la visión retrospectiva es fácil, la visión prospectiva es realmente difícil. Cuando la expresión se ve confinada al campo del sentido común, sólo puede tener buen éxito si el poder de los símbolos y de las figuras se eleva a sugerir o evocar lo que no se puede decir adecuadamente. Cuando el campo de la teoría se hace explícito, la religión puede sacar ventaja de ello y hacer un delineamiento más claro y firme de sí misma, de sus objetivos y propósitos. Pero en la medida en que falta la conversión intelectual, surgen las controversias. Incluso cuando dicha conversión se da, surgen un contraste

y una tensión extraños entre el instinto de aprehensión del sentido común, con sus sentimientos y la nueva aprehensión teórica, desprovista de sentimientos y erizada de definiciones y teoremas. Es así como se contraponen el Dios de Abraham, Isaac y Jacob y el Dios de los filósofos y teólogos. Honrar a la Trinidad y sentir compunción se contrapone al discurso que se aprende sobre laTrinidad y al que define la compunción. Y este contraste no puede ser entendido, ni la tensión puede ser suprimida dentro de los campos del sentido común y de la teoría. Porque sólo en el campo de la interioridad puede la consciencia diferenciada entenderse a sí misma y explicar así la naturaleza y los fines complementarios de los diversos esquemas de la actividad cognoscitiva.

VII. Fe

Fe es el conocimiento nacido del amor religioso.

Hay, pues, en primer lugar, un conocimiento nacido del amor. De él habló Pascal cuando observó que el corazón tiene razones que la razón no conoce. Por razón entendería yo aquí el conjunto de las operaciones de los tres primeros niveles de la actividad cognoscitiva; a saber, el conjunto de las operaciones de experimentar, entender y juzgar. Por razones del corazón entendería yo los sentimientos, en cuanto son respuestas intencionales a los valores; y recordaría los dos aspectos de tales respuestas: el aspecto absoluto, que es el conocimiento del valor, y el aspecto relativo, que es la preferencia de un valor sobre otro. Finalmente, por corazón entiendo el sujeto en el cuarto nivel, es decir en el nivel existencial de consciencia intencional y en el estado dinámico de estar-enamorado. Así pues, el sentido de la observación de Pascal sería el de que, además del conocimiento fáctico que se obtiene por las actividades de experimentar, entender y verificar, hay otro tipo de conocimiento que se obtiene por el discernimiento del valor y los juicios de valor de una persona enamorada.

La fe es, por consiguiente, ese conocimiento ulterior, cuando el amor es el amor de Dios que inunda nuestros corazones. A nuestra aprehensión de los valores vitales, sociales, culturales y personales, se añade una aprehensión del valor transcendente. Esta aprehensión consiste en la experiencia de la realización de nuestro impulso irrestricto a la auto-trasncendencia y en el actuar de nuestra orientación hacia el misterio de amor y temor. Puesto que este impulso es de la inteligencia a lo inteligible, de lo razonable a la verdad y a lo real, de la libertad y responsabilidad al bien verdadero, la experiencia de la realización de dicho impulso y de su carácter irrestricto pueden

ser objetivados como una revelación nublada de la inteligencia e inteligibilidad absolutas, de la absoluta verdad y realidad, de la absoluta bondad y santidad. Con esta objetivación la pregunta por Dios vuelve a presentarse en una forma nueva. Porque ahora es primordialmente una cuestión de decisión. ¿Lo amaré para corresponderle, o lo rechazaré? ¿viviré fuera del don de su amor, lo retendré o lo desecharé? Sólo de manera secundaria surgirán las cuestiones sobre la existencia y la naturaleza de Dios, y son o las cuestiones del amante que busca conocerlo o del incrédulo que busca escapar de Él. Tal es la opción básica del sujeto existencial una vez que ha sido llamado por Dios.

Como las demás aprehensiones del valor, también la fe tiene tanto un aspecto relativo como un aspecto absoluto. La fe pone todos los demás valores a la luz y a la sombra del valor transcendente. A la sombra, porque el valor transcendente es supremo e incomparable. A la luz, porque el valor transcendente se vincula a todos los demás valores para transformarlos, engrandecerlos, glorificarlos. Sin la fe, el valor originante es el hombre y el valor terminal es el bien humano que produce el hombre. Pero a la luz de la fe, el valor originante es la luz y el amor divino, mientras que el valor terminal es todo el universo. Así, el bien humano es absorbido por un bien que lo envuelve todo. Mientras que antes una explicación del bien humano relacionaba a los hombres entre sí y con la naturaleza, ahora el interés humano llega más allá del mundo del hombre: llega a Dios y al mundo de Dios. Los hombres no se encuentran solamente para estar juntos y para determinar asuntos humanos sino también para adorar. El desarrollo humano no está solamente en las habilidades y virtudes sino también en la santidad. El poder del amor de Dios produce una nueva energía y una nueva eficacia para la realización de todo lo bueno, y el límite de la expectación humana deja de ser la sepultura.

Concebir a Dios como valor originante y al mundo como valor terminal, implica que Dios es también auto-transcendente y que el mundo es el fruto de su auto-transcendencia, la expresión y manifestación de su benevolencia y de su beneficencia; que el mundo es su gloria. Así como la excelencia del hijo es la gloria de su padre, así también la excelencia de la humanidad es la gloria de Dios. Decir que Dios creó el mundo para gloria suya es decir que lo creó no por causa suya sino por causa nuestra[16]. Nos hizo a su imagen porque nuestra autenticidad consiste en ser como Él, en auto-transcendernos, en ser fuentes originantes de valor, en el verdadero amor.

16. «... Deus suam gloriam non quaerit propter se sed propter nos.» Aquinas, *Sum. theol.*, II-II, q. 132, a. 1 ad lum.

Sin la fe, sin el ojo del amor, el mundo es demasiado malo para que Dios sea bueno, para que exista un Dios bueno. Pero la fe reconoce que Dios garantiza a los hombres su libertad, que quiere que sean personas y no precisamente sus autómatas, que los llama a una autenticidad más elevada que vence el mal con el bien. Así, la fe está vinculada al proyecto humano y tiene que afrontar el desafío de la decadencia humana. Porque la fe y el progreso tienen una raíz común en la auto-transcendencia cognoscitiva y moral del hombre. Promover la una es promover indirectamente la otra. La fe pone los esfuerzos humanos en construir un universo fraternal; revela la significación última de la realización humana; fortifica las nuevas empresas con la confianza. Inversamente, el progreso realiza las potencialidades del hombre y de la naturaleza; revela que el hombre existe para llevar a cabo una realización siempre más plena en este mundo; y esa realización es tal, porque es al mismo tiempo el bien del hombre y la gloria de Dios. Pero ante todo, la fe tiene el poder de deshacer la decadencia. La decadencia despedaza con ideologías conflictivas una cultura. Impone a los individuos presiones sociales, económicas y sociológicas que, a causa de la fragilidad humana, llegan a ser determinismos. Multiplica y amontona los abusos y absurdos que alimentan resentimiento, odio, ira, violencia. No será la propaganda ni los argumentos, sino la fe religiosa la que liberará de sus prisiones ideológicas a la razonabilidad humana. No serán las promesas de los hombres, sino la esperanza religiosa la que podrá capacitar a los hombres para resistir las vastas presiones de la decadencia social. Si las pasiones han de ser aquietadas, si las injusticias no deben ser exacerbadas, ni ignoradas, ni meramente suavizadas sino reconocidas y suprimidas, entonces la tendencia humana a poseer, el orgullo humano, deben ser reemplazados por la caridad religiosa, por la caridad del siervo paciente, por el amor que se auto-sacrifica. Los hombres son pecadores. Si el progreso humano no ha de ser siempre falseado y destruido por la distracción, las inadvertencias, la irracionalidad y la irresponsabilidad de la decadencia, hay que recordar a los hombres su pecaminosidad. Los hombres tienen que reconocer su pecado real y enmendar sus caminos. Tienen que aprender con humildad que el desarrollo religioso es dialéctico, que la tarea del arrepentimiento y de la conversión dura toda la vida.

VIII. Creencia religiosa

Entre los valores que percibe la fe se encuentra el valor de creer en la palabra de la religión, de aceptar los juicios de hecho y los juicios de valor que propone la religión. Dicha creencia y aceptación

tiene la misma estructura de otras creencias ya descritas en el capítulo segundo. Pero ahora la estructura descansa sobre una base diferente, y esa base es la fe.

Porque por muy personal e íntima que sea la experiencia religiosa, no es solitaria. El mismo don puede ser dado a muchos, y éstos pueden reconocer en otros una orientación común en su vida y sentimiento, en sus criterios y en sus metas. De una común comunión con Dios, brota una comunidad religiosa.

La comunidad invita a la expresión y la expresión puede variar. Puede ser imperativa y mandar el amor de Dios sobre todas las cosas y el amor al prójimo como a sí mismo. Puede ser narración: historia de los orígenes de la comunidad y su desarrollo. Puede ser ascética y mística y enseñar el camino hacia un amor totalmente ultramundano y prevenir contra las trampas que el viaje nos reserva. Puede ser teórica y enseñar la sabiduría, la bondad, el poder de Dios, y manifestar sus intenciones y sus propósitos. Puede ser una mezcla de los cuatro elementos o de dos o tres de ellos. La mezcla puede fundir los componentes en una síntesis única y balanceada, o puede tomar alguno como básico y usarlo para interpretar y manifestar los otros. Puede permanecer inmutable durante largos períodos, y puede desarrollarse y adaptarse a diferentes condiciones sociales y culturales.

Las comunidades perduran. A medida que nuevos miembros reemplazan a los antiguos, la expresión se hace tradicional. La religión se hace histórica en el sentido general de que existe en el tiempo y provee los componentes básicos en el continuo proceso de desarrollo personal, de organización social, de sentido y valor cultural.

Pero hay un sentido ulterior y mucho más profundo por el cual la religión puede ser denominada histórica. El estado dinámico de estar-enamorado tiene el carácter de una respuesta. Es una respuesta a una iniciativa divina. La iniciativa divina no es precisamente la creación. No es tampoco el don del amor de Dios. Hay un ingreso personal de Dios mismo en la historia, una comunicación de Dios a su pueblo, el advenimiento de la palabra de Dios al mundo de la expresión religiosa. Tal fue la religión de Israel. Tal ha sido el cristianismo.

Entonces, no solamente viene de Dios la palabra interior, que es el don que Dios hace de su amor, sino también la palabra exterior de la tradición religiosa. El don que Dios hace de su amor está unido a su mandamiento de amar sin restricciones, con todo el corazón, y con toda el alma y con toda la mente y con todas las fuerzas. La narración de los orígenes religiosos es la narración del

encuentro de Dios con su pueblo. El esfuerzo religioso hacia la autenticidad por medio de la oración, la penitencia y el amor religioso a todos los hombres se manifiesta en buenas obras, y se convierte en apostolado porque «... por sus frutos los reconoceréis» (Mt 7, 20). Finalmente, la palabra de la expresión religiosa no es solamente la objetivación del don del amor de Dios; en un campo privilegiado ella es también una significación específica, la palabra del mismo Dios.

Llegamos así a cuestiones que no son metodológicas sino teológicas; cuestiones que conciernen a la revelación y a la inspiración, a la escritura y a la tradición, al desarrollo y la autoridad, a los cismas y herejías. Debemos dejárselas a los teólogos, aunque algo se dirá acerca del método de resolverlas en nuestros posteriores capítulos sobre la *Dialéctica* y la *Explicitación de los fundamentos*.

Podemos advertir, sin embargo, que al distinguir entre fe y creencia hemos asegurado una base tanto para el encuentro ecuménico como para un encuentro entre todas las religiones con base en la experiencia religiosa. Porque en la medida en que la experiencia es genuina, está orientada al misterio del amor y temor; tiene el poder de revelar el amor sin restricciones y de sostener todo lo que es verdaderamente bueno; permanece como el vínculo que une la comunidad religiosa, que dirige sus juicios comunes y que purifica sus creencias. Las creencias son diferentes, pero detrás de esa diferencia hay una unidad más profunda. Porque las creencias resultan de juicios de valor y los juicios de valor pertinentes a la creencia religiosa proceden de la fe, que es el ojo del amor religioso, un ojo que puede percibir las auto-revelaciones de Dios.

IX. Una nota técnica

Donde nosotros distinguimos cuatro campos de la significación, a saber: sentido común, teoría, interioridad y transcendencia, una teología más antigua distinguía sólo dos: sentido común y teoría, conforme a la designación aristotélica de *priora quoad nos* y *priora quoad se*. De aquí que la teología más antigua cuando hablaba de la experiencia interior, o de Dios, lo hacía o bien dentro de la esfera del sentido común —y entonces su discurso se hallaba traspasado de figuras y símbolos— o bien en la esfera de la teoría —y entonces su discurso era básicamente metafísico—. Una consecuencia de tal diferencia ha sido ya anotada. La teología más antigua concebía la gracia santificante como un hábito entitativo, absolutamente sobrenatural, infuso en la esencia del alma. Por otra parte, por el hecho de reconocer la interioridad como una esfera distinta de la significación podemos comenzar con una descripción de la experiencia religiosa, reconocer el estado dinámico de estar-enamorado sin restricciones, y más tarde identificar este estado con el estado de gracia santificante.

Pero hay otras consecuencias. Puesto que su explicación de la interioridad era básicamente metafísica, la teología más antigua distinguía potencias sensitivas e intelectuales, aprehensivas y apetitivas. De aquí se seguían complejas cuestiones acerca de su mutua interacción. Había disputas acerca de la prioridad del entendimiento sobre la voluntad o de la voluntad sobre el entendimiento, del entendimiento especulativo sobre el práctico o del práctico sobre el especulativo. Nosotros, por el contrario, describimos la interioridad en términos de actos intencionales y conscientes en los cuatro niveles: experimentar, entender, juzgar, y decidir. Los niveles inferiores se presuponen por los superiores y son complementados por ellos. Los superiores los subliman. Si se quiere transponer este análisis en términos metafísicos, entonces las potencias activas son las nociones transcendentales que se revelan en las cuestiones para la inteligencia, para la reflexión y para la deliberación. Las potencias pasivas son los niveles inferiores en cuanto se presuponen por los superiores y son complementados por ellos. Aunque estas relaciones son fijas, no plantean cuestiones de originalidad o precedencia. Los cambios significativos en cualquier nivel exigen reajustes en otros niveles, y el orden en que se realizan los reajustes depende principalmente de la prontitud con que puedan ser realizadas.

El cuarto nivel, que presupone, complementa y sublima los otros tres, es el nivel de la libertad y la responsabilidad, de la auto-transcendencia moral y, en ese sentido, de la existencia, de la auto-dirección y del auto-control. La falta de su funcionamiento correcto produce la conciencia intranquila o la mala conciencia. Su buen éxito se halla caracterizado por el sentimiento satisfactorio de que uno ha cumplido con su deber.

Como el cuarto nivel es el principio de auto-control, él es el responsable del correcto funcionamiento de los tres primeros niveles. Cumple con su responsabilidad o falla en ella en la medida en que estemos atentos o desatentos en el experimentar, en la medida en que seamos o no inteligentes en nuestras investigaciones, en la medida en que seamos razonables o irrazonables en nuestros juicios. Con esto se desvanecen dos nociones: la noción de entendimiento puro o de razón pura que opera por sí misma sin la guía o control de la decisión responsable; y la noción de voluntad en cuanto poder arbitrario que elige indiferentemente entre el bien y el mal.

De hecho, la aparición del cuarto nivel –de deliberación, evaluación, elección—, es un proceso lento que ocurre entre las edades de tres y seis años. Porque la primera simbiosis afectiva del niño con la madre es complementada por las relaciones con el padre; éste reconoce en el niño a una persona en potencia, le dice lo que puede o no puede hacer, le pone delante un modelo de conducta humana y le promete, si se comporta bien, las recompensas ulteriores con que se premia al adulto que sabe autodeterminarse. Así, el niño entra gradualmente en el mundo mediado por la significación y regulado por los valores, y se piensa que hacia la edad de siete años ha alcanzado el uso de razón[17]. Pero éste es sólo el comienzo de la autenticidad humana. Es necesario haber superado francamente el torbellino de la pubertad antes de llegar a ser responsable a los ojos de la ley. Es necesario haber descubierto para sí mismo que uno tiene que decidir por sí mismo lo que va a hacer de sí mismo. Es necesario haberse mostrado capaz de afrontar ese momento de decisión existencial; y hay que continuar mostrándoselo en todas las decisiones subsecuentes, si se quiere llegar a ser una persona humana realmente auténtica. Este asunto altamente complejo, de la autenticidad e inautenticidad, es el que tiene que reemplazar a la simple noción anterior de voluntad como poder arbitrario. La arbitrariedad es precisamente otro nombre de la inautenticidad. Pensar la voluntad como poder arbitrario es asumir que la autenticidad nunca existe ni ocurre.

Asimismo, lo que hace plausible la noción de entendimiento puro o de razón pura es el hecho de que la auto-transcendencia cognoscitiva es mucho más fácil que la auto-transcendencia moral. Los pueblos primitivos viven bajo un régimen de mito y de magia. Sólo lentamente y con gran dificultad los jóvenes dominan la gramática, la lógica, el método. Sólo por medio de una decisión deliberada se dedica la gente a una vida de saber o de ciencia, y sólo por medio de una continua renovación de esa dedicación alcanza las metas que se había propuesto. Una vida de entendimiento puro o de razón pura sin el control de la deliberación, de la evaluación, de la elección responsable, es poco menos que la vida de un psicópata.

Volvamos ahora a un aspecto ulterior de la cuestión. Es usual decir, *nihil amatum nisi praecognitum*, es decir, que el conocimiento precede al amor. La verdad de este adagio está en el hecho de que ordinariamente las operaciones del cuarto nivel de consciencia intencional presuponen y complementan las operaciones correspondientes de los otros tres. Hay una excepción menor a esta regla, y es cuando la gente se enamora y ese enamorarse es algo desproporcionado a sus causas, condiciones, ocasiones, antecedentes. Porque enamorarse es un comienzo nuevo, un ejercicio de libertad vertical en el cual el mundo de uno se somete a una nueva organización. Pero la excepción mayor del adagio latino es el don del amor de Dios que inunda nuestros corazones. Porque nos encontramos entonces en el estado dinámico de estar-enamorados[18]. Pero quién es aquel a quien amamos, no se nos dice ni lo entendemos todavía. Nuestra capacidad de auto-transcendencia moral ha encontrado una realización que le trae una honda alegría y una paz profunda. Nuestro amor nos revela valores que no habíamos apreciado, valores de oración y adoración, de arrepentimiento y de creencia. Pero si queremos saber lo que está aconteciendo dentro de nosotros, si queremos aprender a integrarlo con el resto de nuestra existencia, tenemos que inquirir, investigar, buscar consejo. Es así como en cuestiones religiosas, el amor precede al conocimiento y, puesto que ese amor es don de Dios, el comienzo mismo de la fe es debido a la gracia de Dios.

Con lo que hemos mostrado, no sólo se reduce sobremanera el antiguo problema de la salvación de los no-cristianos, sino que se clarifica la verdadera naturaleza de la apologética cristiana. La tarea del apologeta no es producir en los otros el don de Dios que nos introduce en su amor, ni justificárselo. Sólo Dios puede hacer ese don y el don mismo se autojustifica. Los enamorados nunca han razonado el hecho de estar enamorados. La tarea del apologeta es la de ayudar a los demás a integrar el don de Dios con el resto de su existencia. Todo acontecimiento significativo en cualquier nivel de consciencia, pide reajustes en los demás niveles. La conversión religiosa es un acontecimiento extremadamente significativo, y los reajustes que exige pueden ser amplios y numerosos. Para algunos reajustes se consulta a los amigos, para otros se busca un director espiritual. Para la información que se necesita de ordinario, para la interpretación, para la formulación de nuevos juicios de hecho y de valor, y para desechar juicios equivocados, se lee a los apologetas. Ellos no pueden ser eficaces, puesto que no son ellos los que otorgan la gracia de Dios. Tienen que ser exactos, iluminadores, convincentes. De otra manera, ofrecen una piedra a quien pide un pan, o una serpiente a quien pide un pez.

17. A. Vergote, *Psychologie religieuse*, Dessart, Bruxelles 1966, 192 ss. (ed. cast. citada en nota 11).

18. Para explicaciones equivalentes pero diversas de este estar-enamorado, véase: Alan Richardson, *Religion in Contemporary Debate*, SCM, London 1966, 113 ss; Olivier Rabut, *L'expérience religieuse fondamentale*, Castermann, Tournai 1969, 168.

Una última observación es terminológica. Hemos distinguido entre fe y creencias religiosas. Y esto lo hemos hecho como consecuencia de nuestro punto de vista de que hay un campo en el cual el amor precede al conocimiento; también lo hemos hecho porque esta manera de expresarse facilita el diálogo ecuménico. Pero aunque consideramos válidos nuestros argumentos y legítimos nuestros propósitos, debemos reconocer la existencia de una tradición más antigua y de mayor autoridad, según la cual la fe y la creencia religiosa se identifican. Reconocemos esto mucho más fácilmente ya que partimos no de la doctrina más antigua, sino sólo de la forma de expresión más antigua. No partimos de la doctrina más antigua porque al reconocer las creencias religiosas estamos reconociendo lo que fue también llamado fe, y al reconocer una fe que fundamenta la creencia, estamos reconociendo lo que podría llamarse *lumen gratiae* o *lumen fidei* o sabiduría infusa. Finalmente, mientras que un clasicista sostendría que uno nunca debería apartarse de una terminología aceptada, yo tengo que sostener que el clasicismo no es más que la manera equivocada de concebir la cultura en forma normativa y de concluir que no hay más que una sola cultura humana. El hecho contemporáneo es que la cultura tiene que ser concebida empíricamente, que hay muchas culturas y que las nuevas distinciones son legítimas cuando se explican las razones a su favor y se mantienen las verdades antiguas.

5

Especializaciones funcionales constitutivas del método teológico

Introducir un método en teología equivale a concebir la teología como un conjunto de operaciones relacionadas entre sí, susceptibles de ser reproducidas y que avanzan de manera acumulativa hacia una meta ideal. Sin embargo, puesto que la teología contemporánea se ha especializado, no hay que concebirla como un solo conjunto de operaciones relacionadas entre sí, sino como una serie de conjuntos interdependientes. Para formular esta concepción de la teología, distinguiremos, en primer lugar, el campo, las materias y las especializaciones funcionales.

I. Tres tipos de especialización

La especialización se puede realizar de tres maneras, a saber: 1) dividiendo y subdividiendo el campo de los datos, 2) clasificando los resultados de las investigaciones, y 3) distinguiendo y separando las etapas del proceso que se desarrolla desde los datos hasta los resultados.

La especialización en un campo es la que se entiende más fácilmente. A medida que el tiempo pasa, que los centros de educación aumentan, que las publicaciones periódicas se multiplican y que las monografías se suceden con mayor frecuencia, resulta cada vez más difícil para los eruditos mantenerse al día en todo lo referente a su campo. Para bien o para mal, es necesario aceptar una división del trabajo; a ello se llega dividiendo y subdividiendo el campo de los datos pertinentes. Así, los estudios bíblicos, patrísticos, medievales, o los que se refieren a la Reforma, constituyen géneros que hay que dividir en especies y subespecies, de tal manera que el especialista se convierte en alguien que sabe cada vez más y más sobre un sector cada vez más y más reducido.

La especialización en departamentos y en materias es la más familiar, porque cada uno de nosotros ha seguido cursos sobre tal o

cual materia en un departamento. Lo que ahora se divide no es el campo de datos que hay que explorar, sino los resultados de las investigaciones que hay que comunicar. Mientras que antes se establecía la división en función de elementos materialmente identificables, lo que distingue hoy a los departamentos de una Facultad y de materias que se enseñan en un departamento es una clasificación conceptual. Así, donde la especialización de campo dividiría el antiguo testamento en la ley, los profetas y los escritos históricos y sapienciales; una especialización en materias establecería la distinción entre las lenguas semíticas, la historia de Israel, las regiones del antiguo próximo oriente y la teología cristiana.

La especialización funcional, por su parte, distingue y separa estadios sucesivos en el proceso que va desde los datos hasta los resultados. La crítica textual, por ejemplo, busca determinar lo que fue escrito. El intérprete o el comentarista comienza donde se ha detenido el especialista en crítica textual; su objetivo es determinar lo que el autor quiso decir. El historiador entra en juego en un tercer nivel: reúne textos ya interpretados y se esfuerza por construir un único relato o visión de conjunto.

Para poner un ejemplo de un orden totalmente diferente, el físico experimental sólo posee los conocimientos y las habilidades necesarias para manejar un ciclotrón. Pero solamente el físico teórico es capaz de decir qué experimentos vale la pena hacer y, cuando se los ha realizado, cuál es la importancia de los resultados obtenidos. Aquí también, un mismo proceso de investigación se divide en estudios sucesivos, cada uno de los cuales constituye una función distinta.

Notemos que tales funciones están intrínsecamente relacionadas entre sí, siendo partes sucesivas del mismo y único proceso. Las partes anteriores quedan incompletas sin las siguientes, mientras que estas últimas presuponen y completan a las primeras. Resumiendo, las especializaciones funcionales son funcionalmente interdependientes.

Dicha interdependencia es del mayor interés metodológico. En primer lugar, sin prejuzgar en nada la unidad de la teología, divide y clarifica el proceso que va desde los datos hasta los resultados. En segundo lugar, establece un nexo metódico entre la especialización en un campo, basada en la división de los datos, y la especialización según materias, basada en una clasificación de los resultados. En tercer lugar, la unidad de las especializaciones funcionales se encontrará, según pienso, al superar, o al menos, contrabalancear las infinitas divisiones de la especialización de campo.

II. División del método teológico en ocho especializaciones funcionales

En esta sección nos proponemos describir brevemente las ocho especializaciones funcionales constitutivas de la teología: 1) la investigación de los datos, 2) la interpretación, 3) la historia, 4) la dialéctica, 5) la explicitación de los fundamentos, 6) el establecimiento de las doctrinas, 7) la sistematización y 8) la comunicación. Trataremos enseguida de justificar esta división y de precisar su significación y sus consecuencias. Por el momento, no queremos dar sino una indicación preliminar de la significación práctica de la especialización funcional en Teología.

1. La investigación de los datos procura a la teología los datos que necesita. Es general o especial. La investigación especial se dedica a recoger los datos que se refieren a una cuestión o a un problema particular, como el pensamiento del Sr. X. ... sobre la cuestión Y. Esta investigación avanzará tanto más rápida y eficazmente cuanto mayor sea la familiaridad con los instrumentos que proporciona la investigación general. Esta señala las ciudades antiguas, hace excavaciones y levanta planos. Llena los museos y reproduce o copia las inscripciones, los símbolos, las imágenes y las estatuas. Descifra las escrituras y lenguas desconocidas. Recoge y cataloga los manuscritos con miras a hacer ediciones críticas. Compone índices, cuadros, repertorios, bibliografías, resúmenes, boletines, manuales, diccionarios y enciclopedias. Un día quizás nos ofrecerá un sistema completo de información documentada.

2. Mientras que la investigación de los datos hace asequible lo que fue escrito, la interpretación se esfuerza por comprender su significación. Capta la significación del escrito en su propio contexto histórico de acuerdo con su propio modo y nivel de pensamiento y expresión, y teniendo en cuenta las circunstancias y la intención del autor. Su resultado es un comentario o una monografía. Es una empresa llena de trampas y que hoy se complica más con los nuevos problemas de la teoría del conocimiento, de la epistemología y de la metafísica. Volveremos sobre esto en el capítulo dedicado a la hermenéutica.

3. La historia es básica, especial o general.

La historia básica nos enseña dónde (lugares, territorios), quiénes (personas, pueblos) hicieron tal o cual cosa (vida pública, actos externos) para obtener éxito, soportar tal revés o ejercer tal influencia. Presenta, pues, de la manera más específica y precisa posible, las características más fácilmente observables e identificables de las acciones humanas distribuidas en el tiempo y en el espacio.

La historia especial trata de los movimientos culturales (lengua, arte, literatura, religión), institucionales (familia, costumbres, sociedad, educación, Estado, leyes, Iglesia, secta, economía, tecnología) o doctrinales (matemáticas, ciencias de la naturaleza, ciencias humanas, filosofía, historia, teología).

La historia general no es, quizás, sino un ideal. Consistirá en una historia básica iluminada y completada por los múltiples trabajos de la historia especial. Ofrecerá una visión global o una aproximación a ella. Presentará la información, la comprensión, el juicio y la evaluación del historiador sobre el conjunto de los movimientos culturales, institucionales y doctrinales en su situación concreta.

La historia como especialización funcional de la teología se interesará, en grados y formas diversas, en la historia básica, especial y general. Presupone principalmente la historia básica. Su interés se centra principalmente en la historia doctrinal de la teología cristiana y en sus raíces y ramificaciones, en la historia cultural e institucional de la religión cristiana y de las iglesias y sectas cristianas. Finalmente, no puede permanecer al margen de la historia general, porque solamente en el seno de la visión de conjunto se captan las diferencias entre las iglesias y las sectas cristianas, las relaciones que existen entre las diferentes religiones y el papel del cristianismo en la historia del mundo.

Volveremos más adelante sobre la historia: no menos que la hermenéutica, el pensamiento y la crítica histórica contemporánea, además de sus tareas específicas, debe afrontar los problemas filosóficos fundamentales de nuestro tiempo.

4. Nuestra cuarta especialización funcional es la dialéctica.

Aunque este nombre ha sido empleado de muchas maneras, el sentido que queremos darle es muy sencillo. La dialéctica se ocupa de lo concreto, de lo dinámico y lo contradictorio, y encuentra, por tanto, abundante material en la historia de los movimientos cristianos. En efecto, todos los movimientos son concretos y dinámicos; por otra parte, los movimientos cristianos han estado marcados por conflictos externos e internos, ya sea que se considere el cristianismo en su conjunto, ya sea que se considere tal o cual iglesia o comunión eclesial importante.

Los materiales de la dialéctica son, pues, en primer lugar, los conflictos que afectan a los movimientos cristianos. Pero a estos últimos se añaden los conflictos secundarios que se manifiestan entre las descripciones históricas, lo mismo que las interpretaciones teológicas de los movimientos.

Tales son los materiales de la dialéctica. Pero es necesario mencionar también su objetivo. Objetivo ambicioso y lejano. Semejante a las ciencias empíricas, que pretenden una explicación completa de todos los fenómenos, la dialéctica pretende adquirir un punto de vista englobante. Busca una base única o un único conjunto de bases referidas unas a otras, desde las cuales intentará comprender el carácter, las oposiciones y las relaciones de los numerosos puntos de vista que entran en conflicto en los movimientos cristianos, la historia que se hace de ellos y la interpretación que se les da.

Además de los conflictos entre los cristianos y el objetivo lejano de un punto de vista englobante, existe el hecho, pasado o actual, de numerosos puntos de vista divergentes que están a la base de los conflictos. Estos puntos de vista se manifiestan en las confesiones de fe y en las sabias obras de los apologetas. Pero están, y con frecuencia, igualmente presentes de una manera más vital en los presupuestos e inadvertencias, en las preferencias y aversiones, en las opciones tranquilas pero decididas de los eruditos, de los escritores, de los predicadores y de los hombres y mujeres a quienes se dirigen.

El estudio de estos puntos de vista nos conduce, más allá del hecho, hasta las razones del conflicto. Comparando estos puntos de vista, el dialéctico sacará a luz el caso preciso en que las diferencias son irreductibles, aquél en que se muestran complementarias y susceptibles de entrar en un conjunto más vasto, y finalmente, aquél en que las diferencias se pueden considerar como estadios sucesivos de un mismo proceso de desarrollo.

Este trabajo de comparación sería insuficiente sin una crítica. Ciertos puntos de vista se muestran incoherentes, y se puede invitar a los que los sostienen a avanzar hacia una posición coherente.

No todos los puntos de vista son razones profundas, y el cristianismo no tiene nada que perder eliminando las razones infundadas, las explicaciones *ad hoc*, los estereotipos que engendran la sospecha, el resentimiento, el odio y la malevolencia. No todas las diferencias irreductibles son diferencias serias, y las que no lo son pueden ser puestas en segundo o tercero, o cuarto lugar, de tal manera que la atención, el estudio, el análisis se consagre a aquéllas que sí son serias y profundas.

Por dialéctica, entonces, se entiende una apologética generalizada, realizada con un espíritu ecuménico que tiende, en último término, a un punto de vista comprehensivo y que avanza hacia este objetivo reconociendo las diferencias, buscando cuáles son sus raíces reales o aparentes y eliminando las oposiciones inútiles.

5. Puesto que la conversión es básica para la vida cristiana, una objetivación de la conversión constituirá los fundamentos de la teología.

Entendemos por conversión una transformación del sujeto y de su mundo. Se trata normalmente de un proceso que se desarrolla durante un largo período, aunque el reconocimiento explícito de esta transformación pueda concentrarse en algunos juicios y decisiones de importancia. Sin embargo, no es precisamente un desarrollo, ni tampoco una serie de desarrollos. Es más bien un cambio —sin duda preparado— de marcha y de dirección. Es como si se abrieran los ojos por primera vez y el mundo anterior se desvaneciera y desapareciera. Surge algo nuevo que fructifica en una secuencia acumulativa de desarrollos engranados, a todos los niveles y en todos los sectores de la vida humana.

La conversión es una experiencia existencial, intensamente personal y totalmente íntima. Pero no es tan privada que sea solitaria. Puede ocurrir a muchos, los cuales pueden constituir una comunidad para sostenerse mutuamente en su auto-transformación y ayudarse mutuamente en la explicitación de sus implicaciones y en el cumplimiento de su promesa de vida nueva. Finalmente, lo que puede llegar a ser comunitario puede también llegar a ser histórico. Puede pasar de generación en generación. Puede extenderse de un medio cultural a otro. Puede adaptarse a las circunstancias cambiantes, afrontar nuevas situaciones, sobrevivir en una edad diferente, florecer en otra época o período.

La conversión afecta, en el plano de lo vivido, todas las operaciones intencionales y conscientes de un hombre. Dirige su mirada, invade su imaginación, da origen a símbolos que penetran hasta lo más profundo de su psiquismo. Enriquece su comprehensión, guía sus juicios y refuerza sus decisiones. Pero en cuanto comunitaria e histórica, en cuanto movimiento que posee sus propias dimensiones culturales, institucionales y doctrinales, la conversión llama a una reflexión que tematiza este movimiento, que explora explícitamente los orígenes, los desarrollos, los fines, las realizaciones y los fracasos.

En la medida en que la conversión se hace temática y se objetiviza explícitamente, surge la quinta especialización funcional: la explicitación de los fundamentos. Estos fundamentos difieren de la antigua teología fundamental en dos aspectos. En primer lugar, la teología fundamental constituía una presuposición teológica; no estaba precedida por las cuatro funciones anteriores: la investigación de los datos, la interpretación, la historia y la dialéctica. En segundo lugar, la teología fundamental presentaba un conjunto de doctrinas: *de vera religione, de legato divino, de ecclesia, de inspiratione scripturae, de locis theologicis*. Por el contrario, la explicitación de los fundamentos no propone doctrinas, sino el horizonte interior desde el cual se podrá aprehender el sentido de estas doctrinas. Así como en

la religión vivida «el hombre naturalmente no capta las cosas del Espíritu de Dios; son necedad para él y no las puede entender» (1 Cor 2, 14), así en la reflexión teológica sobre la religión vivida, hay que distinguir los diversos horizontes en el interior de los cuales las doctrinas religiosas pueden o no ser aprehendidas; y esta distinción es fundante.

A su debido tiempo tendremos que preguntarnos cómo hay que entender y definir el horizonte y cómo puede un horizonte diferir de otro. Por ahora, sin embargo, podemos notar que así como una conversión puede ser auténtica o inauténtica, así también puede haber muchos horizontes cristianos y no todos ellos representan necesariamente una auténtica conversión. Además, aunque es posible concebir la conversión auténtica de diversas maneras, no obstante el número de estas parece mucho más restringido que el de posibles horizontes. Se sigue que la explicitación de los fundamentos contiene, a la vez, la promesa de un principio de selección susceptible de guiar las siguientes especializaciones funcionales que se ocupan de las doctrinas, la sistematización y la comunicación.

6. Las doctrinas expresan juicios de hecho y juicios de valor. Su campo de afirmación y de negación no es, pues, solamente el de la teología dogmática, sino también el de la teología moral, ascética, mística, pastoral y de las demás ramas similares.

Dichas doctrinas se sitúan en el horizonte de los fundamentos. Toman su definición precisa del campo de la dialéctica; su riqueza de clarificación y de desarrollo, de la historia; y sus bases, de la interpretación de los datos propios de la teología.

7. Los hechos y los valores afirmados en las doctrinas suscitan nuevas cuestiones. La expresión doctrinal puede ser, en efecto, figurativa o simbólica. Puede ser descriptiva y basada, en último término, más en la significación de las palabras que en una comprensión de las realidades. Si se la presiona, rápidamente puede convertirse en vaga o indefinida; si se la examina atentamente, puede parecer envuelta en incoherencias y falacias.

La especialización funcional, llamada sistematización, se esfuerza por hacer frente a estas cuestiones. Se encarga de elaborar sistemas adecuados de conceptualización, de eliminar las contradicciones aparentes y de tender a una cierta comprehensión de las realidades espirituales, ya sea manifestando su coherencia interna, ya sea inspirándose en analogías sugeridas por experiencias humanas más familiares.

8. La comunicación se ocupa de las relaciones existentes entre la teología y las otras esferas de la vida. Estas relaciones son de tres géneros. En primer lugar, las relaciones interdisciplinares con el arte, el lenguaje, la literatura, y otras religiones; con las ciencias

naturales y humanas, con la filosofía y la historia. En segundo lugar, existen las transposiciones que el pensamiento teológico tiene que desarrollar si la religión ha de conservar su identidad y encontrar, al mismo tiempo, el acceso a la mente y al corazón de los hombres de todas las culturas y clases. Finalmente, las adaptaciones necesarias para utilizar a fondo y con propiedad los diversos medios de comunicación disponibles en cualquier lugar y tiempo.

III. Bases de esta división

Hemos caracterizado sumariamente ocho funciones constitutivas de la teología. Hay que explicar ahora de dónde procede esta lista y qué principios hay que invocar para ulteriores esclarecimientos de la significación y delimitación de estas funciones.

El primer principio de esta división es el de que las operaciones teológicas se realizan en dos fases principales. Si la palabra debe ser escuchada, alguien debe dar testimonio de ella. Si alguien se entrega a la *lectio divina*, surgirán en el espíritu *quaestiones*. Si se asimila la tradición, se oirá decir que es necesario transmitirla. Si se acoge el pasado, habrá también que tomar posición frente al futuro. Brevemente, hay una teología *in oratione obliqua* que refiere lo que Pablo, Juan, Agustín, Tomás de Aquino y otros han dicho sobre Dios y sobre la economía de la salvación. Pero existe, además, una teología *in oratione recta* en la que el teólogo, iluminado por el pasado, afronta los problemas de su propio presente.

El segundo principio de división se desprende del hecho de que nuestras operaciones conscientes e intencionales se producen en cuatro niveles distintos y que cada uno de ellos comporta su propia forma de realización, su objetivo propio. Así, la realización y objetivos propios del primer nivel (la experiencia), es la aprehensión de los datos; el del segundo nivel (entender), es la intelección de los datos aprehendidos; el del tercer nivel (juzgar), es la aceptación o el rechazo de las hipótesis y teorías que ha avanzado la comprehensión para dar cuenta de los datos; el del cuarto nivel (la decisión), es el reconocimiento de los valores y la elección de los métodos y de los medios que permiten realizar dichos valores.

En la mayor parte de nuestra actividad cotidiana, caracterizada por el sentido común, se emplean continuamente estos cuatro niveles sin ninguna distinción explícita entre ellos. Pero hay cuatro niveles y, por consiguiente, cuatro fines específicos. En el caso anterior no surge ninguna especialización funcional, porque lo que se busca no es el objetivo de ninguno de los niveles particulares, sino la resultante acumulativa y combinada de los objetivos de los cuatro niveles.

Pero en una investigación científica se busca obtener los fines propios de cada nivel particular y por medio de las operaciones que se dan en los cuatro niveles. De esta manera, el experto en crítica textual elige el método (nivel de la decisión) que parece que ha de conducirlo al descubrimiento (nivel de la comprensión) de que se puede afirmar racionalmente (nivel del juicio) que tal o cual cosa fue escrita en el texto original (nivel de la experiencia). El crítico textual opera en cada uno de los cuatro niveles, pero su objetivo se identifica con el fin propio del primer nivel, a saber, la determinación de los datos. El intérprete, por su parte, persigue un objetivo diferente. Puesto que desea comprender el texto, elige otro método. No puede, sin embargo, reducir sus operaciones al segundo nivel, el de entender, ni al cuarto, el de la decisión acerca del método. Para llegar a comprender el texto debe leer atentamente, lo cual le exige operar en el primer nivel; debe, además, juzgar si su comprensión es correcta o no, bajo pena de no distinguir entre la comprensión y la incomprensión.

La especialización funcional se produce, entonces, en el momento en que, operando en los cuatro niveles, se persigue el fin específico de un nivel particular. Pero existen cuatro niveles y, por consiguiente, cuatro fines específicos. Se sigue que la estructura misma de la investigación humana presenta cuatro funciones distintas; y si la teología comprende dos fases distintas, entonces se puede esperar que haya ocho especializaciones funcionales constitutivas de la teología. En la primera fase, la teología *in oratione obliqua*, se dan la investigación de los datos, la interpretación, la historia y la dialéctica. En la segunda fase, la teología *in oratione recta*, se dan la explicitación de los fundamentos, el establecimiento de las doctrinas, la sistematización y la comunicación.

Así, en la asimilación del pasado, en primer lugar, se da la investigación que recoge y hace asequibles los datos; en segundo lugar, se da la interpretación que entiende su significación; en tercer lugar, se da la historia que juzga y narra lo que ocurrió; y en cuarto lugar, se da la dialéctica que se esfuerza por clarificar los conflictos que se refieren a los valores, los hechos, las significaciones y las experiencias. Estas cuatro primeras especializaciones funcionales perseguirán, respectivamente los objetivos propios de la experiencia, del entender, del juzgar, y del decidir; y, desde luego, cada una de ellas lo hará empleando, no sólo algunos, sino los cuatro niveles de operaciones conscientes e intencionales.

Esta cuádruple especialización corresponde a las cuatro dimensiones del mensaje y de la tradición cristiana. Porque este mensaje y esta tradición se presentan, en primer lugar, como un conjunto de datos. En segundo lugar, estos datos no son destinados a hacer

conocer fenómenos materiales, como en las ciencias naturales, sino a comunicar significaciones vividas y transmitidas por el espíritu humano, como ocurre en las ciencias humanas. En tercer lugar, estas significaciones han sido expresadas en momentos y lugares precisos y transmitidas por determinados canales y bajo diversas circunstancias. En cuarto lugar, esta expresión y transmisión son obra de personas que han dado testimonio de Cristo Jesús y, por medio de sus palabras y hechos, han conformado la situación religiosa actual.

La investigación, la interpretación, la historia y la dialéctica revelan, entonces, la situación religiosa. Median un encuentro con las personas que dieron testimonio de Cristo. Nos ponen frente al desafío de una decisión: ¿de qué manera y en qué medida voy a asumir la responsabilidad de la continuidad o a arriesgar la iniciativa de un cambio? Sin embargo, esta decisión no es primariamente un acontecimiento teológico, sino un acontecimiento religioso: pertenece a un nivel anterior y más espontáneo sobre el cual la teología reflexiona a fin de esclarecerlo y objetivarlo; pero este nivel no se integra explícitamente en la teología sino cuando ésta reflexiona sobre él y lo objetiviza ejerciendo su quinta función, la explicitación de los fundamentos.

Pero con tal decisión se ha efectuado el tránsito de la primera a la segunda fase. La primera fase es una teología mediadora. La investigación, la interpretación, la historia y la dialéctica son las que nos introducen en el conocimiento del Cuerpo de Cristo. La segunda fase es una teología mediada. Es conocimiento de Dios y de todas las cosas en cuanto ordenadas a Dios, no como Dios es conocido inmediatamente (1 Cor 13, 12), ni tampoco como es conocido mediatamente a través de las creaturas, sino como es conocido mediatamente a través del Cristo total, Cabeza y miembros.

En la segunda fase las especializaciones se presentan en orden inverso. A la manera de la dialéctica, la explicitación de los fundamentos se sitúa al nivel de la decisión. De manera semejante a la historia, las doctrinas están a nivel del juicio. Como la interpretación, la sistematización busca entender. Finalmente, así como la investigación organiza los datos del pasado, la comunicación produce datos en el presente y para el futuro.

La razón de esta inversión de orden es muy sencilla. En la primera fase se parte de los datos y se avanza, a través de las significaciones y hechos, hacia el encuentro personal. En la segunda fase se parte de la reflexión sobre la conversión auténtica, que se emplea como horizonte dentro del cual hay que aprehender las doctrinas, se busca entender sus contenidos, y finalmente se avanza hacia una exploración creadora de la comunicación, diferenciada según los

medios, de acuerdo con las clases de personas y conforme a los intereses culturales comunes.

IV. Necesidad de una división

La necesidad de una división aparece claramente si se echa una mirada a las divisiones ya existentes y reconocidas. Es así como nuestra división de la segunda fase —explicitación de los fundamentos, establecimiento de las doctrinas, sistematización y comunicación— corresponde básicamente a las distinciones ya familiares entre teología fundamental, teología dogmática, teología especulativa y teología pastoral o práctica. Las especializaciones de la primera fase —investigación de los datos, interpretación, historia y dialéctica— no hay que considerarlas como puras innovaciones. La crítica textual y otros tipos de investigación de datos se explican por sí mismas. Los comentarios y las monografías al servicio de la interpretación forman un género muy conocido. A la historia de la Iglesia, a la historia de los dogmas y a la historia de la teología, se ha añadido recientemente la historia de la salvación. Finalmente, la dialéctica constituye una variable ecuménica destinada a reemplazar esos tipos memorables de teología que son la controversia y la apologética.

Lo que, sin embargo, es nuevo es la concepción de estas ramas de la actividad teológica como especializaciones funcionales, como etapas distintas y separables de un único proceso que avanza desde los datos hasta los últimos resultados. Lo que hay que explicar es la necesidad de esta nueva concepción y de la reorganización que comporta.

En primer lugar, la necesidad de una nueva concepción no se reduce a una simple cuestión práctica. Se puede justificar el campo de especialización poniendo de relieve que los datos son demasiado abundantes para ser explorados por un solo hombre. Se puede defender la especialización de materias afirmando que el tema es demasiado vasto para ser presentado con éxito por un solo profesor. Pero la especialización funcional no es esencialmente una distinción de especialistas sino una distinción de especializaciones. Su utilidad no consiste en asignar el mismo tipo de tareas a varias personas, sino en distinguir diferentes tareas y en prevenir cualquier confusión. Se persiguen diferentes objetivos empleando medios diferentes, los diferentes medios se emplean de diferentes maneras, y las diferentes maneras se regulan por principios metodológicos diferentes.

En segundo lugar, existen efectivamente tareas diferentes. Tan pronto como la teología llega a un cierto estadio de desarrollo, apa-

rece claramente la diferencia radical que existe entre las dos fases de la teología y, en cada una de ellas, entre los cuatro fines correspondientes a los cuatro niveles de operaciones conscientes e intencionales. Si hay, pues, en total ocho fines particulares, se sigue que hay que realizar ocho tareas diferentes y que es necesario distinguir ocho conjuntos diferentes de principios metodológicos. Sin tales distinciones, los investigadores no tendrán ideas claras y distintas acerca de lo que están haciendo exactamente, de qué manera se relacionan las operaciones con sus fines inmediatos, y de qué manera se ordenan dichos fines inmediatos al fin global de su campo de investigación.

En tercer lugar, el principio de distinción y división que proponemos servirá para moderar las ambiciones totalitarias y unilaterales. Cada una de las ocho especializaciones funcionales tiene su propia importancia, sin que por ello pueda ejercerse independientemente de las otras siete. Pero las personas de visión recortada son amigas de pensar que, dada su importancia, sólo su especialización es digna de ser realizada y que las otras siete son dignas de burla, ya que por sí mismas son insuficientes para alcanzar lo que se pretende. La teología, desde la edad media hasta nuestros días, ha sufrido gravemente por esta unilateralidad. Sólo una visión de conjunto, bien razonada, puede protegernos de su continuidad en nuestros días y de su repetición en el futuro.

En cuarto lugar, la distinción y la división son necesarias para hacer frente a las exigencias desmesuradas. Si cada una de las ocho especializaciones es necesaria en el proceso total que lleva de los datos a los resultados, a una de ellas no se le puede pedir más que una seria contribución en una determinada parte del trabajo. ¿En qué consiste esta contribución? Diría que incluye dos partes. La parte más importante es la de producir el tipo de elementos de prueba propios de la especialización. Así, el exegeta hace exégesis basándose en principios exegéticos. El historiador hace historia sobre la base de principios históricos. El teólogo doctrinal establece en qué consiste la doctrina siguiendo principios doctrinales. El teólogo sistemático clarifica, reconcilia y unifica siguiendo principios sistemáticos. Pero además de esta parte principal, existe una de menor importancia. Cada una de las especializaciones está referida a las otras. Para prevenir incomprensiones, interpretaciones erróneas y malentendidos, sobre todo hasta cuando se llegue a la adopción general de un método teológico, será útil que el especialista esté atento al hecho de que trabaja como especialista y que muestre que es consciente de lo que puede añadirse a sus afirmaciones, a la luz de los elementos de prueba de que disponen las otras especializaciones.

V. Una unidad dinámica

La unidad de un tema en proceso de desarrollo es dinámica. En efecto, mientras es posible el progreso, no se ha alcanzado aún la perfección de la inmovilidad completa y, por esta razón, no se pueden satisfacer las condiciones de un ideal lógico, términos establecidos, axiomas formulados de manera precisa y definitiva, deducción absolutamente rigurosa de todas las conclusiones posibles. Sin embargo, esta ausencia de unidad estática no es una ausencia de unidad dinámica. Queda por examinar lo que esto significa.

El desarrollo parece partir, pues, de un estado inicial de indiferenciación y evolucionar, por medio de un proceso de diferenciación y especialización, hacia una meta final en la que las funciones diferenciadas se ejercerán en el interior de una unidad integrada.

Así, al comienzo del cristianismo, no se distinguían la religión cristiana y la teología cristiana. Se asimilaba la tradición. Se hacían esfuerzos por penetrar su significación y por reformularla con fines apostólicos y apologéticos. No todo el mundo estaba satisfecho de sus resultados. Los innovadores formaron escuelas que explotaron en todas direcciones, y su diversidad y ruptura no hicieron sino poner de relieve la existencia de una tradición principal que no cambiaba. La tradición principal se vio confrontada enseguida con problemas aún más profundos. Dolorosamente aprendió desde Nicea la necesidad de ir más allá del lenguaje escriturístico para formular lo que se consideraba la verdad escriturística. Dolorosamente aprendió desde Calcedonia la necesidad de emplear términos en sentidos desconocidos, tanto para la Escritura como para la tradición patrística primitiva. Pero fue gracias a la reflexión sobre estos desarrollos, como en la escolástica bizantina, y con la extensión de esta reflexión a todo el pensamiento cristiano, como en la Escolástica medieval la teología se convirtió en una disciplina académica, a la vez íntimamente conexa con la religión cristiana y manifiestamente distinta de ella.

La validez de esta primera diferenciación, evidentemente, es cuestionada hoy. ¿Esta teología académica no es simplemente una superestructura cultural, divorciada de la vida real y, por consiguiente, enemiga de ella? No parece que haya que hacer una distinción. Para los primitivos y, en general, para la consciencia indiferenciada, todo desarrollo científico es no solamente inútil sino imposible. Una diferenciación de las operaciones y de los objetos necesita una diferenciación de la consciencia del sujeto que actúa. Por esta razón todo lo que es científico parece esencialmente extraño a la consciencia indiferenciada y todo esfuerzo por imponerla

constituye, no solamente una intromisión intolerable y fatal, sino que también está condenada al fracaso. Pero esto no es todo. Tan pronto como la consciencia se diferencia, se hace necesario un desarrollo correspondiente en la expresión y presentación de la religión. Lo que equivale a decir que en una consciencia educada y despierta, una aprehensión infantil de la verdad religiosa deberá integrarse en una aprehensión adulta, bajo pena de ser abandonada como pasada de moda y fuera de uso. Para volver a la objeción común diría que se debe preguntar: ¿cuál y de quién es la «vida real» que está en cuestión? Si se trata de la vida real de los primitivos y de otros casos de consciencia indiferenciada, entonces evidentemente una teología académica es absolutamente impertinente. Pero si se trata de la vida real de consciencias diferenciadas, entonces, en la medida en que la consciencia es diferenciada, la teología académica es una necesidad.

Si mi atención se ha fijado en el aspecto individual del problema, en ninguna forma estoy negando su aspecto social e histórico. Como hemos visto, la parte más importante de la vida humana está constituida por la significación, y por eso la parte más importante de los movimientos humanos se ha ocupado de ella. Se sigue, de manera más o menos inevitable, que mientras más se extiende un movimiento y más larga es su duración, tanto más forzado se ve a reflexionar sobre su propia significación, a distinguirse de otras significaciones y a guardarse de la aberración. Además, a medida que los movimientos rivales surgen y desaparecen, y que las circunstancias y los problemas cambian, y que los problemas son retrotraídos a sus presupuestos y las decisiones son confrontadas con sus últimas consecuencias, surge el paso al sistema que Georg Simmel llama *die Wendung zur Idee* (el volverse a la idea). Y lo que es verdad de los movimientos en general, lo es también del cristianismo, ya que la teología es el espejo en el cual se mira.

Así pues, la religión y la teología llegan a distinguirse y separarse a medida que la religión misma se desarrolla y los cristianos pasan de una configuración de la consciencia a otra. Pero esta distanciación de la experiencia religiosa debe ser compensada por un retorno a ella. El desarrollo se realiza a través de la especialización, pero debe llevar a una integración. La integración, sin embargo, no debe realizarse simplemente por regresión. Identificar la teología con la religión, con la liturgia, con la oración, con la predicación es, sin duda alguna, regresar al período del cristianismo primitivo. Pero es, igualmente, olvidar el hecho de que las condiciones culturales del período primitivo han dejado de existir desde hace mucho tiempo. Hoy se ponen verdaderos problemas teológicos y cuestiones reales que, en caso de querer soterrarlas, amenazan la existencia misma

del cristianismo. Hay problemas reales de comunicación en el siglo XX que no se pueden resolver predicando a las antiguas ciudades de Antioquía, Corinto, o Roma. Es así como nos hemos visto impulsados a afirmar la necesidad de reconocer una distinción entre religión cristiana y teología cristiana y, al mismo tiempo, a exigir una octava especialización funcional, la comunicación.

Este es un primer caso de diferenciación y de unidad dinámica. La religión y la teología se distinguen y separan. Pero la separación de la teología no se produce sino para engendrar un movimiento de regreso que se realiza en el estadio final.

El segundo caso de diferenciación y de unidad dinámica se refiere a las divisiones principales en el interior de la teología misma. Estas son las dos fases, cada una de las cuales comprende cuatro especializaciones funcionales. Porque es dentro de estas ocho especializaciones donde se realizan todas las operaciones teológicas, de tal suerte que la especialización según el campo de investigación, por una parte, y la especialización según materias, por otra, se manifiestan como subdivisiones de las ocho especializaciones. En efecto, la especialización de campo subdivide los datos sobre los que trabajan las especializaciones de la primera fase, mientras que la especialización de materias clasifica los resultados obtenidos por las especializaciones de la segunda fase.

Las subdivisiones efectuadas por la especialización en un campo varían según las tareas que hay que realizar. La investigación especial toma una estrecha franja de datos, mientras que la investigación general toma una amplia gama. La interpretación se reducirá a algún trabajo particular de un autor o a algún aspecto de sus obras, mientras que la historia tomará forma a partir de una compilación de investigaciones generales y especiales, de monografías y de comentarios. Finalmente, la dialéctica encontrará sus elementos propios en las diferentes metamorfosis de lo que básicamente es el mismo conflicto, ahora a nivel de la religión vivida, ahora en las narraciones opuestas de acontecimientos pasados, ahora entre interpretaciones teológicas opuestas.

Es claro que la unidad de esta primera fase no es estática sino dinámica. Las cuatro especializaciones se relacionan entre sí no de una forma lógica, a la manera de premisa y conclusión, de particular y universal, o algo semejante, sino como objetos parciales sucesivos en el proceso acumulativo que la investigación promueve del experimentar al entender, que la reflexión promueve del entender al juzgar, que la deliberación promueve del juzgar al decidir. Esta estructura es esencialmente abierta. La experiencia está abierta a ulteriores datos. El entender a una captación más plena y penetrante. El juicio

a una aceptación de perspectivas nuevas y más adecuadas de pronunciamientos más matizados, de información más detallada. La decisión, en fin, se obtiene, sólo parcialmente por la dialéctica que tiende a eliminar las oposiciones manifiestamente ridículas y a definir rigurosamente los puntos en cuestión; pero no se puede esperar que vaya a las raíces de todos los conflictos porque, en definitiva, los conflictos tienen su raíz en el corazón humano.

La interdependencia entre las funciones equivalen a una dependencia recíproca. La interpretación no sólo depende de la investigación de los datos, sino que ésta depende igualmente de la interpretación. La historia depende a la vez de la investigación de los datos y de la interpretación, pero ello no le impide proporcionar el contexto y las perspectivas dentro de las cuales operan la investigación y la interpretación. La dialéctica no sólo depende de la historia, de la interpretación y de la investigación, sino que, en cuanto está fundada transcendentalmente, es capaz de proporcionar estructuras heurísticas a la interpretación y a la historia, de manera muy semejante a como lo hacen las matemáticas con las ciencias naturales.

Esta dependencia recíproca se realiza más fácilmente cuando las cuatro especializaciones son ejercidas por un solo especialista. Porque el trabajo de una misma mente favorece espontáneamente y sin esfuerzo la interdependencia de la experiencia, de la intelección, del juicio y de la decisión. Sin embargo, mientras más se desarrollan las especializaciones, más refinadas se hacen sus técnicas y más delicadas las operaciones que realizan; por consiguiente, será más difícil para un solo especialista dominar las cuatro especializaciones. Hay que recurrir, entonces, al trabajo de equipo. Los diferentes especialistas deben entender la importancia que el trabajo de cada uno de los otros tiene para el propio trabajo. Deben familiarizarse con los resultados ya obtenidos y hacerse así aptos para captar la importancia de todo nuevo desarrollo. Deben, finalmente, establecer una comunicación fácil y rápida, de manera que todos aprovechen los avances de cualquiera de ellos y, al mismo tiempo, cada uno pueda exponer inmediatamente los problemas y dificultades que surgen en su propio campo por razón de los cambios propuestos en un campo diferente.

Mientras la primera fase asciende de la multiplicidad casi infinita de los datos a una unidad, primero interpretativa, luego narrativa y luego dialéctica, la segunda fase desciende desde un horizonte fundamental hasta las sensibilidades, mentalidades, intereses y gustos casi infinitamente variados del género humano.

Este descenso no es, propiamente hablando, una deducción, sino más bien una sucesión de transposiciones a contextos cada vez más

determinados. La explicitación de los fundamentos suministra una orientación básica. Esta orientación, cuando se aplica a los conflictos de la dialéctica y a las ambigüedades de la historia, se convierte en un principio de selección de doctrinas. Pero éstas corren el riesgo de ser consideradas como fórmulas puramente verbales mientras la sistematización no elabore su significación última y no revele su posible coherencia. Pero tampoco es suficiente esta última clarificación, porque ella no hace más que determinar lo esencial de lo que deberá ser comunicado. Queda, pues, por resolver el problema de utilizar de manera creativa los medios disponibles y de esforzarse por encontrar las aproximaciones y los procedimientos para transmitir el mensaje a gentes de diferentes clases y culturas.

He hablado de los fundamentos a partir de los cuales se seleccionan las doctrinas; de doctrinas que suscitan problemas de sistematización, de la sistematización que fija el núcleo del mensaje que hay que comunicar de maneras muy diferentes. Pero no hay que olvidar que existe una dependencia en sentido inverso. De la comunicación pueden surgir problemas para la sistematización. Los modos de conceptualización de la sistematización pueden ser empleados en las doctrinas. La conversión, formulada como horizonte de fundamentación, tiene dimensiones no sólo personales, sino también sociales y doctrinales.

Hay, pues, una dependencia recíproca dentro de cada una de las dos fases y era de esperarse, puesto que los cuatro niveles de operaciones intencionales y conscientes (que determinan las cuatro especializaciones en cada fase) son ellos mismos interdependientes. Hay, además, una dependencia de la segunda fase con relación a la primera, porque la segunda confronta el presente y el futuro a la luz de lo que ha sido asimilado del pasado. Se preguntará, sin embargo, si se da una dependencia entre la primera y la segunda fase y si la primera depende de la segunda como ésta depende de aquélla.

La respuesta a esta cuestión hay que precisarla. Existe una dependencia, quizás inevitable, de la primera fase con relación a la segunda. Pero hay que tener sumo cuidado en que esta influencia de la segunda fase sobre la primera no destruya la apertura propia de ésta, que consiste en asumir todos los datos pertinentes, y que no vaya a perjudicar su función propia, que es la de obtener los resultados haciendo apelación a los datos[1]. Qué se deba entender por aper-

1. Sólo ejemplos concretos pueden ilustrar lo que significa la expresión «su función propia, que es la de obtener los resultados haciendo apelación a los datos». Ruego al lector que encuentre dificultad para entender lo que quiero decir, que lea a Stephen Neill, *The interpretation of the New Testament, 1861-1961*, Oxford University Press, London 1964, 36-59, donde explica cómo J. B. Linghtfoot refuta la cronología de los escritos del nuevo testamento presentada por F. C. Baur.

tura propia y por función propia, es algo que deberemos clarificar a su debido tiempo. Pero hay que subrayar desde ahora que una segunda fase que interfiera con las funciones propias de la primera, por ese mismo hecho, se está separando a sí misma de lo que constituye su propia fuente y su propio fundamento y está bloqueando el camino de su propio desarrollo vital.

Dentro de los límites de esta precisión, hay que reconocer, sin embargo, una interdependencia entre el establecimiento de las doctrinas y la historia doctrinal, lo mismo que entre la explicitación de los fundamentos y la dialéctica. Si alguien intentara, por ejemplo, escribir una historia de las matemáticas, de la química o de la medicina sin dominar completamente estas disciplinas, su proyecto estaría condenado de antemano al fracaso. Correría el riesgo de dejar de lado acontecimientos significativos y de darle gran importancia a problemas secundarios; su lenguaje sería inexacto o anacrónico, sus énfasis equivocados, sus perspectivas distorsionadas, sus omisiones intolerables. Lo que es verdad con relación a las matemáticas, la química, la medicina, es también verdad con relación a la religión y a la teología. Hoy es un lugar común decir que para entender una doctrina no hay nada mejor que estudiar su historia; pero no es menos válido decir que para escribir la historia es preciso entender la doctrina.

Se da, de alguna manera, una afinidad similar entre la dialéctica y la explicitación de los fundamentos. La explicitación de los fundamentos objetiviza la conversión y pone de relieve los polos opuestos de un conflicto en la historia personal. Aunque no podemos esperar encontrar una descripción única o uniforme de la conversión auténtica, sin embargo, toda descripción relativamente plausible añadirá una dimensión de profundidad y seriedad a los análisis realizados por la dialéctica. Esa profundidad y seriedad, a su vez, reforzará el espíritu ecuménico de la dialéctica y, al mismo tiempo, debilitará sus tendencias puramente polémicas.

Estos ejemplos de interdependencia, finalmente, muestran que existe una interdependencia general o indirecta entre la primera y la segunda fase. Porque si las cuatro funciones de la primera fase son interdependientes y si las cuatro funciones de la segunda fase son igualmente interdependientes, la interdependencia que existe entre la dialéctica y la explicitación de los fundamentos, y entre la historia y el establecimiento de las doctrinas, coloca las ocho funciones en relaciones de interdependencia al menos indirecta.

Tal es, a grandes líneas, la unidad dinámica de la teología. Esta unidad está constituida por partes interdependientes, cada una de las cuales se ajusta a los cambios de las otras, y el proceso total es el resultado de tales cambios y ajustes. Además, este proceso interno en constante interacción evoluciona en relación con otros movimientos externos. La teología, en efecto, es un todo que funciona al interior del contexto más amplio de la vida cristiana y ésta se sitúa en el interior del proceso, más amplio aún, de la historia humana.

VI. Conclusión

Hemos presentado la teología cristiana como *die Wendung zur Idee*, como el paso hacia el sistema realizado en el interior del cristianismo. La teología tematiza lo que constituye ya una parte de la vida cristiana. Esta primera diferenciación, que se desarrolla en el interior de la vida cristiana, va seguida de nuevas diferenciaciones, que se desarrollan dentro de la teología misma. La teología se divide así en una fase mediadora, que asume el pasado, y una fase mediada que afronta el futuro, y cada una de estas fases se subdivide en cuatro especializaciones funcionales. La interacción de estas últimas permite que la teología preste su contribución respondiendo a las necesidades de la vida cristiana, actuando sus potencialidades y aprovechando las oportunidades que le ofrece la historia del mundo.

Esta concepción parte de la noción de especialización funcional, mientras que otras concepciones se basan en la noción de especialización del campo de investigación. La especialización por materias se basa en la división aristotélica de las ciencias según los objetos formales, y fue en este contexto en el que la teología se definió en el pasado como la ciencia de Dios y de todas las cosas en sus relación con Dios, a la luz de la revelación y de la fe. Por otra parte, la especialización según el campo de investigación domina en el pensamiento contemporáneo que se ocupa de la teología bíblica, de la teología patrística, medieval, renacentista y moderna.

Creo no ser injusto al señalar que el enfoque por materias se ha inclinado a privilegiar la fase mediada y a olvidar la fase mediadora, mientras que el enfoque de la especialización de campo tiende a privilegiar la fase mediadora y a simplificar a ultranza la fase mediada. Si esto es verdad, el enfoque de las especializaciones funcionales debe acreditarse por la atención adecuada que preste a las dos fases y, también, mostrando que ambas tienen una interdependencia y poseen una unidad dinámica.

6

Investigación de los datos

En el capítulo anterior, subrayamos algunas de las características principales de esta primera especialización funcional constitutiva de la teología. Quizás el lector espera que en el presente capítulo se le dé un conjunto de indicaciones precisas sobre la manera como se lleva a cabo la investigación de los datos. Desafortunadamente, la investigación constituye una categoría muy diversificada y se presenta como una cuestión de práctica, mucho más que de teoría. Si se tiene la intención de darse a la investigación general, habrá que encontrar quiénes son los maestros del sector en el que se desea trabajar. Es a ellos a quienes se debe acudir y es con ellos con quienes se ha de trabajar para familiarizarse con los instrumentos de que se valen y comprender exactamente por qué proceden de tal o cual forma. Por otra parte, si se tiene la intención de darse a la investigación especial, se debe determinar a qué otra función constitutiva de la teología es susceptible de prestar un servicio esta investigación. También aquí es necesario encontrar un maestro que trabaje en esa otra función a partir de los datos recogidos. Hay, pues, que encontrarlo, tomar parte en un seminario que él organice y hacer una disertación doctoral bajo su dirección. En efecto, la investigación de los datos, ya sea general o especial, es siempre una tarea concreta, guiada no por generalidades abstractas, sino por una inteligencia práctica adquirida a lo largo de un proceso autocorrectivo de aprendizaje, gracias al cual se asimila también lo que se llama sentido común.

Pero si no nos proponemos dar instrucciones sobre los procedimientos de la investigación, sí podemos indicar las áreas que la investigación teológica tiene que investigar. Estamos dispuestos a hacerlo, pero no con el fin de clarificar problemas teológicos sino problemas metodológicos.

Distingamos, en primer lugar, las ciencias humanas, las ciencias religiosas, la teología cristiana y la teología católica. Las cuatro tratan

del hombre. Cada una de ellas se diferencia de las demás en que reconoce como pertinente a su documentación un campo de datos más o menos amplio o estrecho. Las áreas propias de las ciencias humanas no nos interesan en este momento[1]. Nuestro interés, por ahora, es indicar cómo hay que comportarse frente a los diversos puntos de vista de los cristianos, referentes a los datos propios de la teología cristiana.

La cuestión no es nueva. ¿La teología debe basarse únicamente en la Escritura, o en la Escritura y la Tradición? ¿la Tradición se reduce a la enseñanza explícita de los apóstoles, o es la enseñanza ininterrumpida de la Iglesia? ¿la enseñanza ininterrumpida de la Iglesia comprende hasta el concilio de Nicea, hasta 1054, hasta la preponderancia de las doctrinas escolásticas, hasta el concilio de Trento, hasta la época de Pío IX, o hasta el fin de los tiempos?

No todas las respuestas pueden ser correctas. Para determinar cuál es la respuesta correcta, hay que esperar a la sexta especialización funcional, que se refiere a las doctrinas. Pero, ¿cómo llegar a la sexta función si no se sabe cuáles son las áreas que debe comprender la investigación teológica, ni cómo sopesar la importancia de cada una de ellas?

Mi respuesta es: dejemos que los teólogos cristianos partan de su posición actual. Cada uno de ellos considerará como importante una o más áreas. Dejemos que trabaje en ellas; ciertamente encontrará que el método está concebido para ocuparse de dicho problema.

Después de todo, los teólogos cristianos se dividen no sólo a causa de las áreas que son importantes en la investigación teológica, sino también a causa de la interpretación de los textos, de la historia, de los acontecimientos y la importancia de los movimientos. Estas divergencias tienen raíces diferentes. Algunas divergencias pueden ser eliminadas por el progreso de la investigación, de la interpretación y de la historia, o también por el efecto curativo del tiempo. Otras divergencias proceden de un pluralismo en desarrollo: existen culturas diversas y distintas formas de diferenciación de la consciencia; tales divergencias pueden ser superadas aprendiendo a hacer la transposición de las percepciones de una cultura a otra, y de una forma de diferenciación de la consciencia a otra. Algunas divergencias surgen finalmente por el hecho de que no se ha producido una conversión intelectual, moral o religiosa. Los capítulos sobre la *Dialéctica* y la *Explicación de los fundamentos* intentarán mostrar cómo se pueden clarificar estas diferencias, de tal manera que los hombres de buena voluntad puedan descubrirse unos a otros.

Finalmente, el método no es, evidentemente, una vía de sentido único. Las diversas especializaciones funcionales están siempre en interacción. Si el establecimiento de las doctrinas conduce a un teólogo a cambiar de idea respecto a las áreas importantes de la investigación teológica, también lo llevará a cambiar la práctica de la investigación.

1. En nuestro último capítulo, sobre *La Comunicación*, trataremos acerca de las relaciones de la teología con las demás ciencias religiosas y humanas.

7

Interpretación

Abordamos ahora la interpretación como especialización funcional. Esta se relaciona con la investigación, la historia, la dialéctica, la explicación de los fundamentos, el establecimiento de las doctrinas, la sistematización y la comunicación, ya que depende de ellas y, a su vez, éstas dependen de la interpretación. Pero, no obstante, la interpretación tiene su fin propio y su manera específica de operar, lo cual nos permite describirla en sí misma[1].

Siguiendo una terminología bastante extendida, entiendo por «hermenéutica» los principios de interpretación y por «exégesis» la aplicación de estos principios a una tarea particular. La tarea que se pretende realizar es la interpretación de un texto, pero nuestra presentación será tan general que puede ser aplicada a cualquier tarea exegética.

Notemos, en primer lugar, que no todos los textos necesitan una exégesis. En general, mientras un texto es más sistemático en su concepción y redacción, tiene menos necesidad de ser interpretado. Así, por ejemplo, los *Elementos* de Euclides fueron compuestos hace alrededor de veintitrés siglos. Para comprenderlos es necesario estudiarlos y esa labor puede aligerarse mucho con la ayuda de un profesor competente. Pero si hay que trabajar para comprender a Eucli-

1. Una de las ventajas de la noción de especialización funcional es precisamente la posibilidad de tratar por separado problemas que en otra forma resultarían demasiado complejos. Véanse, por ejemplo, obras tan monumentales como las de Emilio Betti, *Teoría generale della interpretazione,* Giuffrè, Milano 1955, y de Hans Georg Gadamer, *Verdad y método,* Sígueme, Salamanca ^{8}1999. O véase también mi propia presentación acerca de la verdad de la interpretación en *Insight,* 562-594; obsérvese cómo las ideas presentadas allí aparecen aquí en especializaciones funcionales totalmente diferentes. Por ejemplo, lo que allí se llamaba un punto de vista universal, aquí se realiza en la forma de una función distinta, llamada dialéctica. Para el transfondo histórico del pensamiento hermenéutico contemporáneo, véase H. G. Gadamer, *o. c.,* 225-330.

des, interpretarlo bien no representa un problema. No hay sino una interpretación exacta de Euclides y se puede mostrar que una interpretación incorrecta es errónea. Esta es la razón por la que no existe una literatura exegética sobre Euclides—o muy pequeña— mientras que existe una infinidad de comentadores de los evangelios, tan claros y simples.

Sin embargo, además del modo sistemático de las operaciones cognoscitivas existe también el modo del sentido común. Existen igualmente muchas variedades de sentido común. Este último es común no a todos los hombres de todos los países y de todos los tiempos, sino a los miembros de un grupo humano comprometidos en una comunicación efectiva entre sí. Para éstos últimos, las palabras que pronuncian del sentido común tienen un sentido perfectamente obvio y no necesitan de una exégesis. Pero estas palabras pueden ser comunicadas a otros grupos separados por el espacio y por el tiempo. Los horizontes, valores, intereses, desarrollo intelectual y experiencias pueden variar. La expresión puede tener componentes intersubjetivos, artísticos y simbólicos que parecen extraños. Entonces surge la cuestión: ¿qué se quiso significar con la frase, el parágrafo, el capítulo, el libro? Muchas respuestas parecen posibles, pero ninguna plenamente satisfactoria.

Tal es, en general, el problema de la interpretación. Pero actualmente cuatro factores concurren a hacerlo mucho más difícil. El primero es el surgimiento de una conciencia a la vez mundial e histórica: somos conscientes de que hoy existen muchas y muy diferentes culturas y de que grandes diferencias separan las culturas actuales de las antiguas. En segundo lugar, se presenta el progreso de las ciencias humanas para las cuales la significación es una categoría fundamental y, en consecuencia, la interpretación es una tarea fundamental. El tercer factor es la confusión reinante en la teoría del conocimiento y en la epistemología: la interpretación es precisamente un caso particular del conocimiento, a saber, el conocimiento de lo que significa un texto; se sigue de aquí que la confusión que afecta al conocimiento implica una confusión en la interpretación. El cuarto factor, finalmente, es la modernidad. El hombre moderno se ha esforzado en crear su propio mundo, liberándose de la tradición y de la autoridad, elaborando su propia visión del mundo y reinterpretando así las visiones del pasado. Es así como los autores clásicos, griegos y latinos han sido retirados del contexto del humanismo cristiano y se han revelado como paganos. La ley ha sido retirada del contexto de moralidad y de la teología cristiana y se la ha colocado en el contexto de una filosofía y actitud vital poscristianas. Las Escrituras han sido retiradas del contexto del desarrollo doctrinal cristiano para reencontrar el contexto pre-dogmático de la historia de las religiones.

Ligados al problema de la hermenéutica existen, pues, problemas muy diversos y mucho más profundos. No es rechazando en bloque la modernidad ni aceptándola sin crítica como se llegará a resolver estos problemas. A mi manera de ver sólo podrán afrontarse por medio de un desarrollo y aplicación del método teológico. Solamente de esta manera se podrán distinguir y separar los problemas de la hermenéutica y los problemas de la historia, la dialéctica, la explicitación de los fundamentos, las doctrinas, la sistematización y la comunicación. En efecto, lo que más impresiona en las discusiones contemporáneas sobre la hermenéutica es el hecho de que se tratan todas estas cuestiones como si fueran hermenéuticas. Y no lo son.

I. Operaciones exegéticas básicas

Hay tres operaciones exegéticas básicas: (1) comprender el texto; (2) juzgar la exactitud de la propia comprensión del texto; (3) establecer lo que uno juzga que es la comprensión correcta del texto.

La comprensión del texto tiene cuatro aspectos. Comprender el objeto al cual se refiere el texto. Comprender las palabras empleadas en el texto. Comprender al autor que empleó las palabras. Llegar a tal comprensión a través de un proceso de aprendizaje y, a veces, hasta como resultado de una conversión. No es necesario decir que estos cuatro aspectos constituyen un único proceso de comprensión.

Juzgar si la propia comprensión de un texto es correcta, o no, hace surgir el problema del contexto, del círculo hermenéutico, de la relatividad del conjunto de los datos pertinentes, de la eventual importancia de investigaciones más profundas y de los límites que hay que reconocer en la meta de la propia investigación.

Establecer lo que se estima que es la comprensión correcta del texto, hace surgir la cuestión de la tarea exacta del exegeta, de las categorías que ha de emplear y del lenguaje que debe utilizar.

II. Entender el objeto

Distingamos, en primer lugar, entre el exegeta y el estudiante. Ambos aprenden, pero lo que aprenden es diferente. El estudiante lee un texto para aprender algo acerca de objetos que aún no conoce. Se le exige que haya aprendido las significaciones de las palabras y que conozca objetos semejantes o análogos que pueda emplear como punto de partida en la construcción de los objetos que ha de

conocer. En cuanto al exegeta, aun en el caso de que conozca todo lo referente a los objetos presentados en el texto, le queda por realizar toda su tarea. Esta, en efecto, no consiste en conocer los objetos ni en determinar si el texto revela o no un conocimiento adecuado de ellos, sino simplemente en saber qué objetos, reales o imaginarios, tenía en mente el autor del texto.

En la práctica, esta distinción implica, evidentemente, una diferencia de acento más que una separación entre el papel del estudiante y el papel del exegeta. El estudiante es también, de alguna manera, un intérprete de los textos, y el exegeta también aprende de los textos algo que no habría aprendido de otra manera. Sin embargo, aunque en la práctica la distinción es sólo de acento, nuestro interés actual es la teoría, y ciertamente no la teoría general del aprendizaje que se refiere a los estudiantes, sino la teoría general del aprendizaje que se refiere a la exégesis.

Dije que todo el trabajo exegético quedaba por hacer, aun en el caso de que el exegeta conociera ya todo lo referente a los objetos de que se trata en el texto. Ahora debo añadir que mientras mejor conozca el exegeta los objetos, mejor cumplirá su tarea. Porque no podría comenzar a interpretar el texto si no conociera la lengua en que está escrito y, si conoce la lengua, entonces conoce también los objetos a los cuales se refieren las palabras de dicha lengua. Este conocimiento, por supuesto, es general y potencial. La lectura de un texto cuya significación es obvia hace más particular el conocimiento general y hace que el conocimiento potencial se convierta en actual. Por otra parte, cuando la significación del texto no es obvia por tal o cual defecto, mientras mayores son los recursos del exegeta, más elevada es la probabilidad de que será capaz de enumerar todas las interpretaciones posibles y asignar a cada una de ellas su propia medida de probabilidad.

Estas consideraciones equivalen a un rechazo de lo que podría llamarse *principio de la cabeza vacía*. Según este principio, para no «leer entre líneas» lo que no se encuentra en el texto, para evitar determinar *a priori* lo que el texto debe querer decir a expensas de lo que dice efectivamente, para evitar introducir las propias nociones y opiniones, hay que olvidarse de todas las precomprensiones de cualquier tipo, atender simplemente al texto, ver todo lo que está allí y nada más que lo que está allí, dejar al autor hablar por sí mismo e interpretarse a sí mismo. En resumen, uno será tanto mejor exegeta cuanto menos sepa.

Estos puntos de vista diría que son a la vez correctos y erróneos. Son correctos en cuanto denuncian un peligro muy conocido: los intérpretes tienden a atribuir a los autores opiniones que los autores

no expresaron. Son erróneos en cuanto al remedio que proponen, porque dan por supuesto que todo lo que un intérprete tiene que hacer es mirar el texto y ver lo que está allí. Esto es totalmente equivocado.

El principio de la cabeza vacía se apoya, en efecto, en un intuicionismo ingenuo. Lejos de asumir la compleja tarea de entender el objeto, las palabras, el autor y de entenderse a sí mismo, lejos de juzgar si su comprensión del texto es correcta y de aplicarse a los problemas que pone la expresión de su comprensión y de su juicio, el principio de la cabeza vacía pide al intérprete que olvide sus propios puntos de vista, que mire lo que está afuera, allá, y que deje al autor interpretarse a sí mismo. Pero de hecho, ¿qué es lo que está frente al intérprete? Nada más que una serie de signos. Todo lo que va más allá de la simple reproducción de los mismos signos en el mismo orden está mediado por la experiencia, la inteligencia y el juicio del intérprete. Mientras menor sea la experiencia, menos cultivada será la inteligencia, menos formado el juicio y mayor será la probabilidad de que el intérprete atribuya al autor una opinión que éste nunca sostuvo. Por otra parte, mientras más amplia sea la experiencia del intérprete, más profunda y plena será su comprensión, más equilibrado su juicio y mayor la probabilidad de que pueda descubrir exactamente lo que el autor quiso decir. La tarea del intérprete no se reduce a observar los signos. Esto es un imperativo. Pero no es menos imperativo que, guiado por estos signos, pase de su conocimiento habitual y general a un conocimiento actual y más particular; y mientras mayor es el conocimiento que posee, mayor es la probabilidad de ser guiado por los signos mismos y no por preferencias personales o por conjeturas[2].

2. A este propósito ha escrito Rudolf Bultmann: «No hay nada más absurdo que la exigencia de que un intérprete haga callar su subjetividad y extinga su individualidad, si quiere llegar a un conocimiento objetivo. Esa exigencia tiene sentido solamente en la medida en que quiere decir que el intérprete debe hacer callar sus deseos personales con relación al resultado de la interpretación... Por lo demás, la exigencia pasa por alto, desafortunadamente, la esencia de la genuina comprensión. Tal comprensión presupone, precisamente, la más alta vivacidad del sujeto que comprende y el desarrollo más rico de su individualidad». Tomado de un artículo intitulado: *Das Problem der Hermeneutik*: Zschr. f. Theos. u. Kirche 47 (1950) 64. Reimpreso en *Glauben und Verstehen* II, 230 (ed. cast.: *Creer y comprender* II, Studium, Madrid 1976).

Estoy de acuerdo con esta afirmación en su totalidad. Sin embargo, distingo muy exactamente entre comprensión y juicio, entre el desarrollo de la primera y el del segundo. Bultmann se halla en la tradición kantiana en la cual *Verstand* es concebido como la facultad del juicio.

III. Entender las palabras

Basta entender el objeto para captar el sentido llano de un texto, el sentido que es obvio porque tanto el autor como el intérprete entienden una misma cosa de la misma manera. Sin embargo, tanto en la conversación como en la lectura, el autor puede estar hablando de P y el lector puede esta pensando en Q. En este caso, tarde o temprano surgirá la dificultad. No todo lo que es verdadero de P lo es también de Q, y así el autor puede aparecer ante el intérprete como diciendo cosas falsas y aun absurdas.

Es aquí donde aparece claramente la diferencia entre el intérprete y el controversista. Suponiendo erradamente que el autor está hablando de Q, el controversista emprende su triunfante demostración de los errores y absurdos del autor. El intérprete, por el contrario, considera la posibilidad de su propia equivocación. Lee y relee. Eventualmente entrevé la posibilidad de que el autor estaba pensando no en Q sino en P y con esa corrección el sentido del texto se hace claro.

Este proceso puede repetirse indefinidamente. Es el proceso auto-correctivo del aprendizaje. Es la forma como adquirimos y desarrollamos el sentido común. Se llega de esta manera a poseer el núcleo habitual de intelecciones que nos capacita para entender cualquier situación o interpretar cualquier texto escrito en un grupo, añadiendo una o más intelecciones pertinentes a la situación o al texto que se maneja.

Este entender el sentido común es preconceptual. No hay que confundirlo con la formulación de la significación del texto que se acaba de entender. Y esta formulación no hay que confundirla con los juicios que uno hace acerca de la verdad de la intelección y su formulación. Porque es necesario entender antes de formular lo que se ha entendido. Es necesario, igualmente, entender y formular antes de pasar a juzgar de una manera explícita.

Es este entender lo que rompe el círculo hermenéutico. El sentido de un texto constituye una realidad intencional, una unidad que se despliega en partes, secciones, capítulos, parágrafos, frases, palabras. Solamente podemos captar la unidad, la totalidad, a través de las partes. A su vez, las partes están determinadas en su significación por la totalidad revelada parcialmente en cada parte. Tal es el círculo hermenéutico. Lógicamente es un círculo. Pero no se llega al entender por una deducción lógica. Se trata de un proceso auto-correctivo de aprendizaje, que, a la manera de una espiral, penetra en la significación de la totalidad valiéndose de cada nueva parte para

completar, matizar y corregir la intelección a que se llegó en la lectura de las partes anteriores.

Las reglas de la hermenéutica y de la exégesis enumeran los aspectos que hay que considerar si se quiere llegar a comprender el texto. Se trata de analizar la comprensión del texto, de determinar la intención del autor, de conocer el medio humano para el cual escribió, la ocasión en que lo hizo, la naturaleza de los medios lingüísticos, gramaticales y estilísticos que empleó. Sin embargo, a propósito de estas reglas es muy importante tener presente que no se comprende el texto porque se han observado las reglas, sino que, por el contrario, se observan las reglas para llegar a comprender el texto. Observar las reglas puede convertirse en una pura pedantería que no conduce a la comprensión de nada importante, o que puede hacernos errar totalmente el blanco. Lo esencial es caer en la cuenta de todos nuestros fracasos en el esfuerzo por entender con claridad y exactitud, y leer y releer hasta que la propia imaginación o la buena suerte hayan eliminado los fracasos en la comprensión.

IV. Entender al autor

Cuando el sentido de un texto es obvio, entendemos con el *autor* y a través de sus *palabras* el objeto al cual se refiere con ellas. Cuando surge un malentendido, como cuando el autor piensa en P y el lector en Q, la corrección del malentendido es un asunto relativamente simple: basta releer pacientemente el texto y ejercitar la imaginación. Pero puede surgir la necesidad de ejercitar el proceso auto-correctivo de manera prolongada y ardua. Porque una primera lectura produce un poco de intelección y una multitud de enigmas; y una segunda lectura produce sólo un poco más de intelección y una mayor cantidad de enigmas. El problema no consiste ahora en entender el objeto o las palabras, sino en entender al autor mismo, su país, su lengua, su época, su cultura, su manera de vivir y su mentalidad.

El proceso auto-correctivo del aprendizaje no es solamente el modo como adquirimos nuestro propio sentido común, sino también el modo como adquirimos una intelección del sentido común de los demás. Incluso cuando se trata de nuestros contemporáneos, con los que compartimos la misma lengua, la misma cultura y la misma posición social, no siempre vemos las cosas del mismo modo, sino que las entendemos a nuestra manera, aunque simultáneamente entendemos la manera diferente de entender ellos esas mismas cosas. Podemos afirmar que una frase o una acción son «exactamente como usted». Con ello queremos decir que esa frase o acción con-

cuerda perfectamente con el modo como entendemos la manera que Ud. tiene de entender y hacer las cosas. Pero así como podemos llegar a entender la manera como entienden los demás, y así como por el sentido común llegamos a entenderlos a ellos mismos sin entender como ellos, es posible ir aún mucho más lejos por este camino; este mismo proceso autocorrectivo del aprendizaje puede llevarnos a entender el sentido común de otro lugar, de otra época, de otra cultura, de otra mentalidad. En esto consiste la ingente labor de llegar a ser un erudito.

La frase, entender el sentido común del otro, no debe ser mal interpretada. No se trata de entender qué es el sentido común: ésa es la tarea de un teórico del conocimiento. Tampoco se trata de hacer propio el sentido común del otro, de manera que lleguemos a hablar y a actuar como un ateniense del siglo V o como un cristiano del siglo I. Se trata de algo diferente. Así como el sentido común consiste en entender lo que hay que decir o hacer en cualquier situación que se presente, así entender el sentido común del otro es entender lo que él diría en cualquiera de las situaciones que se presentan comúnmente en su lugar y tiempo.

V. Entenderse a sí mismo

Los grandes textos, llamados clásicos, ya sea en religión, literatura, filosofía o teología, no solamente están más allá del horizonte inicial de sus intérpretes, sino que pueden exigir, además de una ampliación del horizonte, una conversión intelectual, moral o religiosa.

En ese caso, el saber inicial que el intérprete tiene del objeto se revela inadecuado. El intérprete no llegará a conocer el objeto en cuestión sino en la medida en que impulse el proceso auto-correctivo de aprendizaje hasta llegar a una revolución en sus propios puntos de vista. Sólo después de haber efectuado un cambio radical en el interior de sí mismo, podrá el intérprete adquirir una capacidad habitual para entender al autor, capacidad que espontáneamente regulará su longitud de onda y se mantendrá en ella.

Es esta la dimensión existencial del problema de la hermenéutica. En ella radican las diferentes concepciones de la realidad, de la moralidad y de la religión que dividen perpetuamente a la humanidad. Además, dado que la conversión no es sino el punto de partida de un trabajo que consiste en repensarlo todo, en función de un punto de vista nuevo y más profundo, se puede suscribir la fórmula que Friedrich Schlege encontró para caracterizar un texto clásico: «Un escrito clásico no tiene que poder ser nunca comprendido del

todo. Pero los que son cultos y se cultivan tienen que querer aprender de él cada vez más»[3].

Esta dimensión existencial conlleva otro componente fundamental de la hermenéutica. Los clásicos inauguran una tradición, crean un medio en el cual se los estudia e interpreta; esta tradición cultural crea a su vez en el lector una mentalidad, la *Vorverständnis*, a partir de la cual lee, estudia e interpreta a los clásicos. Ahora bien, dicha tradición puede ser genuina, auténtica y constituida por una larga acumulación de intelecciones, de adaptaciones y de reinterpretaciones que le permiten transmitir a cada época el mensaje original en toda su frescura. En este caso el lector exclamará como hicieron los discípulos en el camino de Emaús: «¿Acaso no ardía nuestro corazón mientras nos hablaba en el camino y nos abría las Escrituras?» (Lc 24, 32). Por otra parte, la tradición puede ser inauténtica. Sucede cuando el mensaje original se diluye y se traduce en términos y significaciones calcadas de las presuposiciones y convicciones de quienes han esquivado la cuestión de una conversión radical. En este caso una interpretación auténtica atraerá sobre sí la incredulidad y el ridículo, como le sucedió a Pablo cuando predicaba en Roma y terminó por citar a Isaías: «Ve a este pueblo y dile: oiréis, pero no entenderéis, miraréis, pero no veréis» (Hech 28, 26).

Llegados a este punto, se pasa de la especialización funcional de la interpretación a las especializaciones funcionales de la historia, la dialéctica y la explicitación de los fundamentos. Si el intérprete no se interesa únicamente en lo que su autor ha querido decir, sino que se interroga sobre la realidad misma, tiene que mostrarse crítico no solamente con relación al autor, sino también con relación a la tradición que modeló su propio espíritu. Con esta etapa se deja de escribir historia y se comienza a hacer historia.

VI. Juzgar si la propia interpretación es correcta

Este juicio tiene el mismo criterio que cualquiera de los juicios sobre la corrección de las intelecciones del sentido común[4]. El criterio consiste en preguntarse si las intelecciones son invulnerables, si alcanzan el punto neurálgico, si tocan *todas* las cuestiones pertinentes, de tal manera que se pueda afirmar que no quedan cuestiones ulteriores susceptibles de conducir a ulteriores intelecciones que completen, maticen o rectifiquen las intelecciones ya adquiridas.

3. Citado por H. G. Gadamer, *o. c.*, 359, n. 31.
4. Sobre los juicios del sentido común, véase *Insight*, 283-299.

Las cuestiones pertinentes no son las que ordinariamente inspiran la investigación. Se produce más bien a partir de la propia *Fragestellung* (interrogación), de los puntos de vista, de los intereses y preocupaciones que se tienen antes de estudiar el texto. Pero el estudio del texto es un proceso de aprendizaje. A medida que se aprende, se descubren más y más las cuestiones que preocupaban al autor, las situaciones que afrontaba, los problemas que trataba de resolver, los materiales y los recursos metodológicos de que disponía para resolverlos. De esta manera se llega a dejar de lado los propios intereses y preocupaciones iniciales y a compartir los del autor, para reconstruir el contexto de su pensamiento y su discurso[5].

Pero, ¿qué se quiere decir exactamente con la palabra contexto? Tiene dos significaciones. La primera es la significación heurística que una palabra tiene al comienzo de la investigación y que nos indica en qué dirección hay que buscar para encontrar el contexto. La segunda es la significación actual que la palabra adquiere a medida que se pasa del horizonte inicial a un horizonte más amplio, susceptible de coincidir en buena parte con el del autor.

En sentido heurístico, el contexto de la palabra es la frase. El contexto de la frase es el parágrafo. El contexto del parágrafo es el capítulo. El contexto del capítulo es el libro. El contexto del libro son las *opera omnia* del autor, su vida, y época, el estado de la cuestión en su tiempo, sus problemas, los lectores a quienes se dirigía, el objetivo y propósito de sus obras.

En sentido actual, el contexto está formado por el movimiento ondular de preguntas y respuestas en un grupo humano limitado. El hecho de responder a una pregunta suscita otras y el hecho de responder a éstas suscita todavía más. Pero, aunque este proceso puede repetirse varias veces, aunque puede durar indefinidamente si se cambian continuamente los temas, sin embargo, no puede durar indefinidamente cuando se refiere a un mismo tema. Así pues, el contexto es un nido de preguntas y respuestas interconexas y entretejidas; es limitado en cuanto todas las preguntas y respuestas se refieren directamente e indirectamente a un mismo tema; y puesto que es limitado, llega un momento de la investigación en que no surgen ya más preguntas pertinentes y surge entonces la posibilidad

5. La experiencia personal que tuve de este cambio ocurrió durante la época en que escribía mi disertación doctoral. Había sido formado en el molinismo y estaba estudiando el pensamiento de santo Tomás sobre *gratia operans*, un estudio que fue publicado más tarde en *Theological Studies*, 1941-1942. Más o menos en el espacio de un mes se me hizo evidente que el molinismo no tenía ninguna contribución que hacer a la comprensión de santo Tomás.

de juzgar. Cuando no hay más cuestiones pertinentes, no hay intelecciones ulteriores que complementen, corrijan o maticen las que ya se han alcanzado.

Pero, ¿cómo reconocer el tema, que por estar ya completo, delimita el conjunto de preguntas y respuestas pertinentes? Como lo sugiere la distinción que se hizo entre el sentido heurístico y el sentido actual de la palabra «contexto», el tema completo es algo que hay que descubrir en el curso de la investigación. Con perseverancia, o con buena suerte, o con la ayuda de ambas, se termina por llegar a un elemento clave en la serie entretejida de preguntas y respuestas. Se prosigue en su descubrimiento poniendo nuevas preguntas y, tarde o temprano, se llega a otro elemento y después a varios más. Hay un período en que las intelecciones se multiplican a un ritmo rápido y en que las perspectivas del intérprete se renuevan continuamente, se amplían, se matizan y se precisan. Pero llega un momento en que se tiene la visión de conjunto, en que los componentes encajan de manera subordinada en una figura, en que las cuestiones nuevas van disminuyendo, en que se puede decir exactamente lo que se estaba gestando en el autor a lo largo de su evolución, y en que se puede apoyar todo esto en la convergencia de numerosos elementos de prueba.

El tema completo es, pues, algo que puede ser indicado generalmente con una frase o dos, y desarrollarse en un conjunto, con frecuencia muy complejo, de preguntas y respuestas subordinadas y relacionadas entre sí. Se llega a este conjunto esforzándose con constancia por entender el objeto, las palabras, al autor y, si es necesario, a sí mismo. La clave del éxito consiste en prestar siempre atención a lo que aún no se ha entendido, porque allí está la fuente de nuevas preguntas y el plantearse estas preguntas dirige la atención del intérprete a la parte o a los aspectos del texto en donde podrá encontrar las respuestas. Así, R. G. Collingwood alaba el famoso consejo de Lord Acton: «Estudie los problemas, no los períodos»[6]. Por su parte, H. G. Gadamer alaba también la insistencia de Collingwood en que el conocimiento no consiste exactamente en las proposiciones, sino en las respuestas que damos a las preguntas, de tal manera que para entender las respuestas es necesario entender igualmente las preguntas[7]. Pero lo que quiero subrayar ahora no es solamente la importancia de las preguntas y respuestas —aunque, desde luego,

6. R. G. Collingwood, *Autobiography*, Oxford University Press, London [1]1939, [5]1967, 130. Véase también *The idea of History*, Clarendon, Oxford 1946, 281.
7. H. G. Gadamer, *o. c.*, 448.

está en plena concordancia con mi teoría del conocimiento sino también la interrelación de preguntas y respuestas y la integración final de esta interrelación compleja en una unidad superior limitada. Porque el surgir de esta integración es lo que nos hace capaces de reconocer que la tarea se ha cumplido, y de declarar que nuestra propia interpretación es probable, altamente probable y, quizás, en algunos aspectos, cierta.

VII. Una clarificación

Algunas antítesis contribuirán a clarificar lo que he venido diciendo. Collingwood concibe la historia como una re-actualización (*re-enacting*) del pasado; Schleiermacher sostiene que el intérprete puede comprender un texto mejor que su autor. Estas afirmaciones encierran algo de verdad, pero, como no son del todo exactas, pueden conducir a error.

Para clarificar las cosas tomaré un ejemplo concreto. Tomás de Aquino hizo avanzar la teología de la gracia de una manera notable. Esto no lo realizó de golpe, sino a través de una serie de obras que compuso a lo largo de doce o más años. No hay duda de que Tomás de Aquino era plenamente consciente de lo que realizaba cada vez que retomaba de nuevo el tema; pero en ninguna de las etapas anteriores sabía lo que haría en la próxima y no existen pruebas de que al final de su evolución haya vuelto sobre sus escritos anteriores acerca de esta materia, ni que haya observado cada una de las largas y complicadas series de etapas en las cuales se realizó su desarrollo, o que haya captado sus interrelaciones recíprocas, o visto exactamente lo que le ayudó a progresar y, quizás, tampoco lo que fue obstáculo en cada una de las etapas. Pero, precisamente, la reconstrucción de dicho proceso es lo que hace el intérprete. Su visión de conjunto, y la red de sus preguntas y respuestas, es precisamente su manera de captar el haz de las relaciones e interdependencias recíprocas que constituyen un desarrollo unificado.

Lo que encuentro de verdad en la afirmación de Schleiermacher es el hecho de que el intérprete puede entender profundamente, y con precisión, un conjunto de aspectos que el autor sólo podía conocer de manera vaga y general. Este conocimiento exacto será de enorme valor en la interpretación del texto. Pero no se sigue que el intérprete entienda el texto mejor que el autor; porque aunque el intérprete puede tener una comprensión precisa de todo lo que se iba gestando, raramente tendrá acceso a las fuentes y circunstancias que es necesario conocer para dar cuenta de los numerosos factores accidentales del texto. Por otra parte, con relación a Collingwood,

es verdad que el intérprete o el historiador reconstruye el pasado, pero no es verdad que lo reproduzca en su pensamiento. En nuestro ejemplo lo que hacía Tomás de Aquino era desarrollar la doctrina de la gracia. Lo que hace el intérprete es reconstruir los elementos de prueba referentes a un punto de la historia de la teología de la gracia. Aunque el intérprete pueda llegar a captar el movimiento principal de un pensamiento y a entender muchos detalles, raramente podrá llegar a entender cada uno de los detalles, y tampoco lo necesita. Su juicio se apoyará más bien en la ausencia de cuestiones ulteriores pertinentes.

El lector puede, quizás, tener la impresión de que arguyo desde un caso muy especial, del cual no se deberían sacar conclusiones generales. Ciertamente, no he argüido con un caso universal, y ya he afirmado que hay casos en los cuales el problema hermenéutico es mínimo e inexistente. La cuestión es, pues, determinar hasta qué punto las grandes líneas del caso que he utilizado pueden tener un carácter general.

Notemos, en primer lugar, que he tomado mi ejemplo de la historia de las ideas. Este vasto campo de investigación es de máximo interés para el método teológico, pero está exento de las complicaciones que conlleva la interpretación de los casos de significación intersubjetiva, artística, simbólica o de personificación. En estos casos, la intelección que se tiene del autor es inadecuada, a menos que el intérprete tenga cierta capacidad para sentir lo que el autor sintió y para respetar los valores que el autor respetó. Pero esta re-actualización no se da en el plano de la intelección y del pensamiento, sino en el plano del sentimiento y de los juicios de valor.

En segundo lugar, aun dentro de la historia de las ideas, el caso elegido estaba excepcionalmente delimitado. Sin embargo, aunque la misma claridad no se encuentre en otros tipos de casos, los aspectos que aparecen claros en el nuestro, o bien se reproducen en otros casos, o bien poseen otras características que compensan las diferencias. En primer lugar, hay siempre una distinción entre la consciencia que el autor tiene de sus actividades y su conocimiento de ellas. Los autores siempre son conscientes de sus operaciones intencionales, pero para conocerlas deben añadir una atención introspectiva, investigarlas y entenderlas, reflexionar y juzgar. Además, este proceso que va de la consciencia al conocimiento, en el momento en que deja de ser universal y vago, se convierte en arduo y dispendioso de tiempo; conduce al «impasse» de escrutar el acto mismo de escrutarse y a la rareza del autor que escribe sobre su propio acto de escribir; tales autores son una excepción. Finalmente, el ejemplo escogido constituye un lento desarrollo que puede ser documentado. Pero

cualquier desarrollo notable se realiza lentamente y la intelección que provoca el grito de Eureka no es sino la última de una serie de intelecciones que se han ido acumulando lentamente. Este proceso puede ser documentado si el autor escribe regularmente durante el curso de su evolución. Por otra parte, si no escribe sino cuando el desarrollo ha terminado, su presentación se aproximará a una forma lógica, e incluso sistemática, y esta forma revelará la red de preguntas y respuestas pertinentes.

Esto es lo que podemos decir del juicio acerca de si una interpretación es correcta o no. Nos hemos concentrado en la posibilidad de este juicio. Sobre el juicio actual es poco lo que se puede decir. Depende de muchos factores y, en una consideración general, estos factores no pueden ser hipotéticos. Supongamos que un exegeta haya captado con gran precisión lo que se iba gestando en un autor y que su intelección del texto pueda ser confirmada con muchos detalles. Si realmente no surgen cuestiones ulteriores, su interpretación será cierta. Pero como puede haber cuestiones pertinentes que él no haya advertido, deberá presentar su contribución modestamente. Puede haber también cuestiones pertinentes de las que es consciente sin que pueda, no obstante, llegar a reunir los elementos de prueba que conduzcan a una solución. Tales cuestiones pueden ser muchas o pocas y de mayor o menor importancia. Es este conjunto de posibilidades lo que conduce a los exegetas a hablar con mayor o menor confianza o desconfianza y con muchas distinciones prudentes, acerca de los elementos más o menos probables de sus interpretaciones.

VIII. Establecer la significación del texto

Trataremos ahora de las afirmaciones que ha de hacer el exegeta *qua* (en cuanto) exegeta. En la interpretación, como en las otras especializaciones funcionales de la teología, el exegeta experimenta, entiende, juzga y decide. Pero hace todo esto con una finalidad específica. Su interés principal es entender; y la intelección lo que busca no es entender los objetos que pertenecen a la sistematización de la segunda fase, sino entender los textos que pertenecen a la primera fase de la teología; a la teología, no en cuanto se dirige al presente, sino en cuanto escucha el pasado.

Es verdad que las otras siete especializaciones funcionales requieren una intelección de los textos. Estos se entienden, de alguna manera, en la investigación; pero el objetivo de la crítica textual es determinar no lo que el autor quiso significar, sino lo que escribió. Los textos se deben entender en la historia, pero el objetivo de ésta

consiste en describir no lo que el autor quería comunicar, sino lo que se iba gestando en un grupo o colectividad. La dialéctica implica una intelección de los textos, pero a manera de confrontación hay divergencias entre los intérpretes y los historiadores, pero sus divergencias no pueden eliminarse con un estudio ulterior de los datos, ya que sus divergencias surgen de la opción y de los horizontes personales de cada uno; el objetivo de la dialéctica es invitar al lector a un encuentro, un encuentro personal en sus divergencias, con las personas del pasado que originaron o representaron la tradición, interpretaron y escribieron la historia. La intelección de los textos es importante para la dialéctica, que invita y reta al teólogo a una conversión, pero también es muy importante para la explicitación de los fundamentos, que objetiviza la conversión; aunque, por supuesto, el objetivar la conversión es una cosa y otra cosa totalmente distinta es entender un texto. No menor importancia tiene la intelección de los textos en la especialización funcional de las doctrinas, pero aquí el interés del teólogo es la relación entre los orígenes de la comunidad y las decisiones a que llegó en sus crisis sucesivas de identidad. De manera semejante, una intelección sistemática de los objetos difiere claramente de una intelección de los textos hecha por el sentido común, aunque es a partir de los textos como se descubren los objetos. Finalmente, todo este esfuerzo por escuchar el pasado y traspasarlo al presente no tendría ningún objetivo, si no se estuviera dispuesto a decir a los hombres de hoy lo que significa para ellos. Por esta razón, la comunicación, valiéndose de todos los medios, busca presentar de una manera eficaz el mensaje descifrado por el exegeta, a cada individuo y a cada clase y cultura.

No tengo la menor objeción contra la existencia de personas altamente dotadas que puedan trabajar y ser excelentes en cada una de las ocho especializaciones funcionales. Mi única preocupación es la de que se reconozca que estas ocho funciones constan de ocho series diferentes de operaciones orientadas a ocho objetivos interdependientes, pero distintos. Este interés es, desde luego, un interés por el método, un interés por cerrar el paso al imperialismo ciego que selecciona algunos de los fines, insiste en su importancia, y niega el resto.

En consecuencia, cuando pido que el exegeta exprese el sentido de un texto *qua* (en cuanto) exegeta, no quiero en ninguna forma impugnar o desaprobar la utilización o la importancia de muchos otros modos de expresión. H. G. Gadamer sostiene, por ejemplo, que únicamente se capta el sentido de un texto cuando se ponen de relieve las implicaciones que tiene para la vida contemporánea[8]. En

8. H. G. Gadamer, *o. c.*, 378-414.

forma paralela, Reinhold Niebuhr insiste en que la historia se entiende en el esfuerzo por cambiarla[9]. No tengo ninguna intención de discutir estos puntos de vista, porque me parece que son aplicaciones directas de la distinción propuesta por Newman entre la aprehensión nocional y la aprehensión real. Todo lo que deseo decir es que hay tareas teológicas distintas que se realizan de maneras completamente diferentes; que el género de trabajo descrito en las secciones precedentes solamente conduce a la intelección de un texto y que hay que realizar operaciones muy diferentes antes de llegar a la especialización funcional de la comunicación y decirle a la gente la significación precisa que el texto tiene para sus vidas.

Es sabido que Rudolf Bultmann empleó categorías derivadas de la filosofía de Martin Heidegger para expresar su comprensión de la teología del nuevo testamento. Su procedimiento imita el empleado por santo Tomás de Aquino cuando utilizó las categorías aristotélicas en sus comentarios sobre la Escritura. No tengo la menor duda acerca de la legitimidad de una teología sistemática, pero considero que los procedimientos que hay que emplear en el desarrollo de una teología semejante no están delineados en una explicación de la hermenéutica como especialización funcional. De manera semejante, estoy en favor de una teología doctrinal, pero rechazo la conclusión de que el lenguaje del exegeta *qua* (en cuanto) exegeta deba ser el del *Enchiridion* de Denzinger o el de los libros de texto de teología. Finalmente, creo en una teología del encuentro, pero no confundiría teología y religión. La teología reflexiona sobre la religión, promueve la religión; pero no se sitúa en el plano de los acontecimientos religiosos. Considero la conversión religiosa como un presupuesto que nos permite pasar de la primera a la segunda fase de la teología, pero sostengo que la conversión se produce, no en el contexto del quehacer teológico, sino en el contexto del hacerse creyente. Hago notar al exegeta que llegar a entenderse a sí mismo puede ser la condición para llegar a entender al autor, sus palabras y el sentido del texto. Considero, también, que llegar a entenderse a sí mismo, no es una parte de su trabajo de exegeta, sino un acontecimiento de orden superior que se inscribe en su propio desarrollo personal.

El exegeta *qua* (en cuanto) exegeta comunica a sus colegas sus interpretaciones de manera técnica en notas, artículos, monografías, comentarios. Su expresión es técnica en el sentido de que utiliza al

9. Tomo mi información de C. R. Stinnette, Jr., *Reflection and Transformation*, en *The Dialogue between Theology and Psychology*, Studies in Divinity n. 3. The University of Chicago Press, Chicago 1968, 100.

máximo los instrumentos de investigación suministrados por la primera especialización funcional: gramáticas, léxicos, trabajos de lingüística comparada, mapas, cronologías, manuales, bibliografías, enciclopedias, etc. Su expresión es igualmente técnica en la medida en que el intérprete relaciona funcionalmente su interpretación con trabajos anteriores en el mismo campo, resume lo que se ha hecho y aceptado, hace ver los fundamentos que lo impulsan a poner nuevas cuestiones e integra sus resultados con los resultados anteriores.

Cuando el exegeta se dirige a sus estudiantes, debe hablar de manera diferente. En efecto, las notas, artículos, monografías y comentarios no logran hacer conocer el género y la cantidad de trabajo que hicieron posible escribirlos. Sólo en un seminario pueden los estudiantes tomar conciencia de ello. Pueden hacerlo con gran provecho, colaborando, bajo la dirección de un maestro, en un proyecto que él esté realizando. Pienso que se puede subrayar igualmente el valor de un seminario que tenga por objetivo la reconstrucción de descubrimientos ya realizados. Esto se hace eligiendo una monografía completa y bien fundamentada, encontrando en las fuentes originales las pistas y claves que llevaron al autor a sus descubrimientos, asignando a los estudiantes tareas basadas en esas pistas y claves, de tal manera que puedan repetir los descubrimientos. Aunque se trata solamente de un redescubrimiento, es una experiencia que entusiasma a los estudiantes; y resulta muy provechoso para ellos el verse confrontados, en alguno de sus seminarios, con una obra acabada y entender por qué y en qué sentido se la considera acabada.

Sin embargo, el exegeta debe hablar no sólo a los colegas de su propio campo y a sus discípulos, sino también a la comunidad teológica, a los exegetas de otros campos y a los que se ocupan principalmente de otras especializaciones funcionales. A mi manera de ver, hay aquí dos procedimientos: uno fundamental y otro suplementario.

El procedimiento fundamental lo tomo de una descripción que hace Albert Descamps del teólogo bíblico *qua* (en cuanto) exegeta. Sostiene que la teología bíblica debe ser tan múltiple y variada como lo son, para el exegeta advertido, los autores bíblicos. Así pues, habrá tantas teologías bíblicas cuantos autores inspirados, y el exegeta tendrá como objetivo, ante todo, respetar la originalidad de cada uno de ellos.

El exegeta parecerá complacerse en proceder lentamente, y con frecuencia seguirá el camino de los principiantes. Sus descripciones tendrán el sabor de las cosas antiguas; dará al lector la impresión de algo desacostumbrado, extraño, arcaico; su preocupación por la autenticidad aparecerá en la elección de un vocabulario lo más bíbli-

co posible y tendrá cuidado de evitar cualquier transposición prematura a un lenguaje posterior, aunque este lenguaje haya sido aprobado por una tradición teológica.

Toda presentación de conjunto tendrá que basarse en la cronología y en la historia literaria de los libros bíblicos. Si es posible, será genética en su estructura; y por esta razón las cuestiones acerca de la fecha y la autenticidad de los escritos inspirados, aparentemente secundarias en la teología bíblica, tienen realmente una importancia decisiva.

Estas presentaciones de conjunto no serán muy generales. Si se refieren a toda la Biblia, se limitarán a algunos aspectos muy precisos. Si su objeto es más complejo, se concentrarán en algún escrito o grupo de escritos. Si la teología bíblica quisiera abarcar el conjunto, o al menos un vasto sector de la literatura inspirada, no podría hacerlo sino contentándose con ser tan múltiple e internamente tan diferenciada, como lo sería una «historia general» de Europa o del mundo.

Es verdad, como lo admite el obispo Descamps, que hay quienes sueñan con una especie de atajo, es decir, con una presentación general del plan divino que recorra la historia de los dos testamentos; muchos de ellos sostendrán, incluso, que ésta es la función propia de la teología bíblica. Pero él mismo es de una opinión contraria. Un esbozo del plan divino pertenece a la teología bíblica solamente en la medida en que un historiador pueda sentirse ubicado en él; sin embargo, el creyente no llega al plan divino si no es a través de las múltiples intenciones de los diversos escritores inspirados[10].

Esta explicitación de la forma de expresión que debe asumir el exegeta para dirigirse a la comunidad de teólogos, me parece sumamente importante, sana y sólida. Muchos, quizás, dudarán en aceptar el rechazo de las presentaciones generales del plan divino a lo largo de toda la historia de las Sagradas Escrituras. Pero pienso que se adherirán a la siguiente distinción: estas presentaciones generales son muy importantes en la especialización funcional de la comunicación; pero no son el vehículo por el cual el exegeta comunique sus resultados a la comunidad de teólogos.

Es claro, sin embargo, que este modo fundamental de expresión, que acabo de describir, hay que complementarlo. Aunque todos los teólogos deben tener alguna práctica en la exégesis, no todos pueden ser especialistas en todos los campos; y si el exegeta, con

10. Albert Descamps, *Réflexions sur la méthode en théologie biblique*, en *Sacra Pagina* I, 142 s. Gabalda, Paris y Duculot, Gembloux 1959.

todo derecho, da la impresión de lo desacostumbrado, extraño, arcaico, sus lectores no pueden quedarse ahí. Una preocupación pedagógica parece explicar los esfuerzos por describir la mentalidad hebrea, la mentalidad griega, el espíritu de la escolástica, etc. Pero estas descripciones conducen con mucha facilidad a que surjan entidades meramente ocultas. A menos que se sea un especialista en este mismo campo, no se puede saber cómo matizar las generalidades, corregir las simplificaciones y evitar deducciones equivocadas. No hay que contentarse simplemente con describir; es necesario también explicar. Si se les mostrara a los estudiantes cómo encontrar en su experiencia personal elementos de significación, cómo dichos elementos pueden configurarse según modos antiguos de significación, por qué en la antigüedad estos elementos se configuraban de esa manera, los estudiantes se encontrarían, entonces, en posesión de instrumentos muy precisos, conocerían todas las presuposiciones e implicaciones, podrían formarse una noción exacta de ellos y verificar hasta qué punto da razón de las realidades desacostumbradas, extrañas y arcaicas presentadas por el exegeta.

¿Este proyecto es realizable? ¿podría sugerir que la sección del capítulo tercero, que trata sobre los diversos estadios de la significación, ofrece un punto de partida? Si el método transcendental, junto con algunos pocos libros de Cassirer y de Snell, pudo constituir un primer paso, ¿por qué el método transcendental, junto con un conocimiento amplio y preciso de numerosos exegetas que trabajen en diversos campos de la investigación, no podría dar resultados mucho más impresionantes? Los beneficios serían enormes: no solamente se conocerían mejor y se apreciarían más los descubrimientos de los exegetas, sino que el conjunto de la teología se desembarazaría de entidades ocultas engendradas por un tipo de investigación y de pensamiento metodológicamente inadecuado.

8

Historia

La palabra historia se emplea en dos sentidos. Se da la historia sobre la que se escribe, y se da la historia escrita. La historia escrita apunta al conocimiento explícito de la historia vivida[1].

El objeto preciso de la pregunta histórica y la naturaleza precisa de la investigación histórica son asuntos de no poca oscuridad. Esto no se debe a que no haya buenos historiadores. Ni a que los buenos historiadores no hayan aprendido lo que tienen que hacer. Fundamentalmente se debe a que el conocimiento histórico es una instancia del conocimiento, y pocas personas poseen una teoría del conocimiento que sea satisfactoria.

I. Naturaleza e historia

El primer paso será establecer las diferencias básicas entre la historia y la ciencia natural, y comenzaremos partiendo de unas cuantas reflexiones acerca del tiempo.

Se puede pensar el tiempo en relación con preguntas tales como: ¿qué hora es, qué fecha, qué tan pronto, cuánto hace? Sobre esta base se llega a la definición aristotélica de que el tiempo es el nú-

1. Un punto de vista semejante es el expresado por Gerhard Ebeling. Ebeling considera incuestionable que la ciencia histórica moderna está todavía muy lejos de ser capaz de ofrecer una exposición teóricamente inobjetable del método histórico crítico, y que necesita la cooperación de la filosofía para alcanzar esta meta. *Word and Faith*, SCM, London 1963, 49. Originalmente, *Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode*: Zschr. f. Theol. u. Kirche 47 (1950) 34.

Una ilustración más concreta de este asunto puede tenerse con la lectura de *Epilegomena* en R. G. Collingwood, *The Idea of History*, Clarendon, Oxford 1946. Las tres primeras secciones sobre naturaleza e historia, la imaginación histórica y la evidencia histórica, son exactamente sobre este punto. La cuarta sobre historia como re-actualización (*Re-enactment*) se complica con los problemas del idealismo. Véase *Ibid.*, Prefacio del editor, p. VII-XX. Véase también Alan Donagan, *The Later Philosophy of R. G. Collingwood*, Clarendon, Oxford 1962.

mero o la medida determinada por las etapas sucesivas e iguales de un movimiento local. Es un número cuando se responde: son las tres en punto, o es el 26 de enero de 1969. Es una medida cuando se responde: «tres horas» o «1969» años. Se puede prolongar esta línea de pensamiento preguntando si existe un tiempo único para el universo o, también, si existen tantos tiempos distintos cuantos movimientos locales diferentes. Ya en el sistema Tolomeico existía un tiempo stándard único para el universo, dado que la más lejana de las esferas celestes, el «primum mobile», contenía el universo material y era la primera fuente de todo movimiento local. Con la aceptación de la teoría copernicana se desvaneció el *primum mobile*, pero permaneció la noción de un tiempo stándard único. Newton, un superviviente de esta era, lo explicaba distinguiendo el movimiento verdadero del aparente y concibiendo el movimiento verdadero como relativo al espacio absoluto y al tiempo absoluto. Finalmente, con Einstein, el tiempo absoluto de Newton se desvanece, y emergen tantos tiempos stándard cuantos marcos de referencia inercial existen y están en movimiento relativo[2].

Ahora bien, la noción anterior de tiempo es ciertamente de gran importancia para el historiador, ya que tiene que fijar sus conocimientos. Ella no es, sin embargo, una presentación adecuada de lo que es el tiempo, porque se limita a contar, medir y relacionar entre sí, en una visión comprehensiva, todas las instancias posibles de dicho contar y medir. Además, es este aspecto del tiempo el que sugiere la imagen del tiempo como una secuencia de instantes indivisibles, imagen que apenas concuerda con nuestra experiencia del tiempo.

Afortunadamente, además de las preguntas que respondemos acerca del tiempo en términos de número y medida, existe también un conjunto de cuestiones diferentes que se refieren al «ahora». Aristóteles se preguntaba si existía una sucesión de «ahoras» o solamente un único «ahora» y respondió con una comparación. Así como el «tiempo» es la medida del movimiento, así el «ahora» corresponde al cuerpo que se está moviendo. En cuanto hay sucesión, hay diferencia en el «ahora». Pero la relación de tales diferencias constituye la identidad del sustrato[3].

Ahora bien, esta atención a la identidad del sustrato, al cuerpo que se está moviendo, elimina de la noción de tiempo el extrinsecismo total de cada momento con relación al siguiente. Sin duda, cada momento sucesivo es diferente, pero en la diferencia hay también una identidad.

2. Más sobre este argumento en *Insight*, 155-158.
3. Aristóteles, *Física*, V, II, 219b 12.

Con esta clave podemos avanzar hacia nuestra experiencia de tiempo. Se da sucesión en el flujo de actos conscientes e intencionales; se da identidad en el sujeto consciente de los actos; puede haber identidad o sucesión en el objeto al cual tienden los actos. El análisis puede revelar que lo realmente visible es una sucesión de perfiles diferentes; pero la experiencia revela que lo que se percibe es la síntesis (*Gestalt*) de los perfiles dentro de un objeto particular. El análisis puede revelar que los sonidos producidos son una sucesión de notas y acordes; pero la experiencia revela que lo que se escucha es la síntesis dentro de una melodía. Resulta así lo que se llama el presente psicológico, que no es un instante, un punto matemático, sino un lapso de tiempo, de modo que nuestra experiencia del tiempo no es la de una sucesión de instantes, sino la de una sucesión, a veces pausada, a veces rápida, de superposiciones de lapsos de tiempo. El tiempo de la experiencia se hace lento y aburrido cuando los objetos de la experiencia cambian lentamente y de manera previsible. Pero el tiempo se convierte en un remolino, cuando los objetos de la experiencia cambian rápidamente y de maneras nuevas e inesperadas.

Ya sea lento y amplio, o rápido y corto, el presente psicológico penetra en el pasado por medio de los recuerdos y en el futuro por medio de las anticipaciones. Estas no se reducen a los objetos en que proyectamos nuestros temores y deseos, sino que comprenden también el cálculo astuto del hombre de experiencia o el pronóstico rigurosamente calculado de la ciencia aplicada. Además de los recuerdos de cada individuo, existen los recuerdos compartidos por el grupo y celebrados en los cantos y relatos, conservados en narraciones escritas, en monedas y monumentos, y todas las demás huellas de palabras y acciones colectivas dejadas a la posteridad. Este es el campo de la investigación histórica.

Ahora bien, la característica peculiar de este campo se funda en la naturaleza de la acción individual y colectiva. Esta tiene, a la vez, un aspecto consciente y un aspecto inconsciente. Excepto en los casos de neurosis y de psicosis, el aspecto consciente está bajo control. Pero el aspecto consciente consiste en el flujo de actos conscientes e intencionales de que hemos venido hablando desde nuestro primer capítulo. Lo que diferencia a cada uno de éstos de los demás radica en la multiplicidad de significaciones de la significación, expuestas en el capítulo tercero. La significación es, entonces, un elemento constitutivo del flujo consciente, y es normalmente el elemento de control de la acción humana. Es precisamente este papel

constitutivo de la significación en el control de la acción humana el que fundamenta la peculiaridad del campo abierto a la investigación histórica.

Ahora bien, la significación puede referirse a lo general o a lo universal; pero la mayor parte de los pensamientos, discursos y acciones humanas se ocupan de lo particular y concreto. Además la significación tiene constantes estructurales y materiales; pero hay también cambios que afectan a la forma cómo se emplean los portadores de significación, cómo se combinan los elementos de la significación, cómo se distinguen y desarrollan sus funciones, cómo se amplían sus dominios, cómo se desarrollan sus etapas, cómo encuentran resistencia, aceptan compromisos o se desintegran. Finalmente, existen las ulteriores vicisitudes de la significación en cuanto es común a varios individuos. Porque la significación se hace común en la medida en que la comunidad existe y actúa, en la medida en que se da un campo común de experiencia, un entender común y complementario, unos juicios comunes o, al menos, un acuerdo para disentir, unos cometidos comunes y complementarios. Pero ocurre que las personas pierden contacto entre sí, no se comprenden mutuamente, sostienen puntos de vista radicalmente opuestos, se empeñan en alcanzar metas contrarias. Entonces la significación común se reduce, queda confinada a banalidades, se orienta al combate ideológico.

Es en este campo del discurso y de la acción plenos de significación en el que se halla comprometido el historiador. Pero, por supuesto, no es tarea del historiador, sino del exegeta, el determinar lo que la gente quiso significar. El historiador se enfrenta a un objeto muy diferente. No se contenta con entender lo que la gente quería significar. El historiador quiere captar lo que se iba gestando en los grupos particulares. Por «irse gestando» entiendo la exclusión de la mera repetición de una rutina. Entiendo el cambio que originó la rutina y su diseminación. Entiendo el proceso y el desarrollo pero, no menos, la decadencia y la desintegración. Cuando las cosas cambian inesperadamente la gente piadosa dice: «El hombre propone pero Dios dispone». Al historiador le corresponde mostrar cómo dispuso Dios los asuntos, pero no con especulaciones teológicas, ni con una dialéctica cosmo-histórica, sino por medio de los agentes humanos particulares. En términos literarios, a la historia le concierne el drama de la vida, lo que resulta de los caracteres, sus decisiones, sus acciones, pero no solamente a causa de ellas sino también a causa de sus defectos, sus inadvertencias, sus deficiencias en la acción. En términos militares, a la historia le conciernen no precisamente los planes de los comandantes enfrentados en la batalla, ni tampoco las experiencias tenidas en la batalla por cada soldado y

oficial, sino el curso real de la batalla en cuanto resultado de planes conflictivos ejecutados exitosa o desafortunadamente. Brevemente, mientras que la exégesis determina la significación de una persona en particular, a la historia le corresponde determinar lo que, en la mayoría de los casos, los contemporáneos no saben. Porque en la mayoría de los casos los contemporáneos no saben lo que se está gestando; primero, porque la experiencia es individual mientras que los datos de la historia reposan en la experiencia de muchos; segundo, porque el curso real de los acontecimientos no solamente resulta de aquello a que tienden las personas, sino, también, de sus inadvertencias, errores y deficiencias en la acción; tercero, porque la historia no predice lo que sucederá sino que saca las conclusiones de lo que ha sucedido; y cuarto, porque la historia no es únicamente un asunto de recopilación y examen de todos los elementos de prueba valiosos, sino que también implica un número de descubrimientos entrelazados que ponen de manifiesto los problemas significativos y los factores operativos.

Por eso, el estudio de la historia difiere del estudio de la naturaleza física, química y biológica. Hay una diferencia en sus objetos, ya que los objetos de la física, la química y la biología no están constituidos en parte por actos de significación. Hay semejanza en cuanto ambos tipos de estudio consisten en un proceso dinámico de descubrimientos acumulativos, esto es, de intelecciones originales, de actos originales de entender, donde «intelección» y «acto de entender» significan un acontecimiento pre-proposicional, pre-verbal, pre-conceptual, en el sentido de que las proposiciones, las palabras y los conceptos expresan el contenido del acontecimiento y por eso no lo preceden sino que se siguen de él. No obstante, hay una diferencia en la expresión de las respectivas series de descubrimientos. Los descubrimientos de la física, la química, la biología se expresan en sistemas universales y se refutan si se encuentra que son incompatibles con una sustancia particular pertinente. Pero los descubrimientos del historiador se expresan en narraciones y descripciones que se refieren a personas, lugares y tiempos particulares. No exigen universalidad: podrían, por supuesto ser pertinentes para la comprensión de otras personas, lugares y tiempos; pero si son pertinentes, y en qué medida, sólo se puede establecer por medio de una investigación histórica de otras personas, lugares y tiempos. Finalmente, porque no exigen universalidad, los descubrimientos de los historiadores no son verificables en la forma propia de las ciencias naturales; en historia la verificación es paralela a los procedimientos con los cuales se juzga correcta una interpretación.

Pasemos ahora a ciencias humanas tales como la psicología y la sociología. Se dan dos casos. Estas ciencias pueden modelarse de

acuerdo con los procedimientos de las ciencias naturales. En la medida en que esta aproximación se lleva a cabo rigurosamente, se prescinde del sentido del discurso y de la acción humana, y la ciencia observa únicamente el aspecto inconsciente del proceso humano. En este caso, las relaciones entre la historia y las ciencias humanas son en gran parte las mismas que entre la historia y la ciencia natural. Sin embargo, gran parte de la psicología y de la sociología reconocen la significación como un constitutivo y como un elemento que controla normalmente la acción humana. Para su estudio, el historiador deja de lado todo lo que es repetición rutinaria en la expresión y en la acción humanas y todo lo que es universal en la génesis, el desarrollo y el rompimiento de las rutinas. Además, mientras más conocimientos de psicología y sociología tenga el historiador, tanto más aumentarán sus poderes interpretativos. Y, a su vez, mientras mayores sean los logros del historiador, tanto más amplio será el campo de los elementos de prueba referentes a la expresión y a la acción humanas que se abre a la investigación psicológica y sociológica[4].

II. Experiencia histórica y conocimiento histórico

Pienso que el conocimiento humano no es solamente el experimentar, sino que es un compuesto de experimentar, entender, juzgar. Por lo tanto, si existe el conocimiento histórico, debe haber una experiencia histórica, un entender histórico y un juzgar histórico. Nuestro propósito es decir ahora algo acerca de la experiencia histórica y después algo acerca del proceso del pensamiento desde la experiencia histórica hasta la historia escrita.

Ya se ha descrito al sujeto en el tiempo. Es idéntico; siempre el mismo. Pero sus actos conscientes e intencionales siguen cambiando de un modo u otro para hacer que su «ahora» salga del pasado y entre en el futuro, mientras que el campo de objetos que cubre su atención puede cambiar mucho o poco, rápida o lentamente. El presente psicológico del sujeto no es solamente un instante, sino un lapso de tiempo en el que puede penetrar el sujeto en el pasado: por las memorias, los relatos y la historia; en el futuro: por las anticipaciones, las estimaciones y los cálculos.

4. Para una amplia antología y una bibliografía de veinte páginas sobre los argumentos precedentes y relacionados, ver Patrick Gardiner (ed.), *Theories of History*, Free Press, New York y Collier Macmillan, London 1959. En donde los autores tienen divergencias con nuestra posición, pienso que el lector encontrará que la diferencia radical está en la teoría del conocimiento.

Ahora bien, se dice a veces que el hombre es un ser histórico. El significado de esta expresión puede comprenderse más vivamente si pensamos en la siguiente experiencia. Supongamos que un hombre sufre amnesia total. No sabe quién es, no puede reconocer a sus familiares y amigos, no recuerda sus compromisos ni sus legítimas esperanzas, no sabe dónde trabaja ni qué vida lleva, y ha perdido aun la información necesaria para realizar sus tareas acostumbradas. Obviamente, si ha de seguir viviendo, tiene que curarse de la amnesia o ha de recomenzar totalmente su vida. Porque nuestro pasado nos constituye en lo que somos y con ese capital tenemos que vivir; en otra forma tenemos que recomenzar de nuevo. Pero no sólo es un ser histórico el individuo que vive de su pasado; lo mismo vale del grupo. En efecto, si suponemos que todos los miembros de un grupo sufren amnesia total, se llega igualmente a una desintegración en el funcionamiento del grupo; esta desintegración es tan total como la que ocurre en cada uno de los individuos. Los grupos también viven de su pasado; y su pasado, por decirlo así, vive en ellos. El buen funcionamiento de su organización depende en gran parte de la manera como ésta se realizó en el pasado y, sólo en grado ínfimo, de los esfuerzos menores que ahora se requieren para hacer que las cosas sigan marchando y mejoradas en lo posible. Comenzar completamente de nuevo implicaría retroceder a una época muy distante.

No pretendo hacer una descripción médica de la amnesia. Simplemente trato de mostrar la influencia del pasado en el presente y comunicar, de este modo, el significado de la expresión «el hombre es un ser histórico». Pero lo histórico es la historia acerca de la cual se escribe. Si la consideramos desde su interior, podemos llamarla historia existencial: es decir, la tradición viviente que nos formó y que de esa manera nos condujo hasta el punto en que comenzamos a formarnos a nosotros mismos[5]. Esta tradición incluye, por lo menos, recuerdos individuales y grupales del pasado, relatos de proezas y leyendas sobre héroes; en una palabra, un acervo de historia suficiente para que el grupo en cuanto tal tenga una identidad, y para que los individuos puedan hacer su contribución al mantenimiento y promoción del bien de orden de la comunidad. Pero a partir de esta historia rudimentaria, contenida en toda historia existencial y en toda tradición viva, debemos tratar de indicar ahora la serie de

5. Para una reacción contemporánea contra los aspectos destructivos de la Ilustración y una rehabilitación de la tradición como condición de posibilidad de una interpretación, véase H. G. Gadamer, *Verdad y método, o. c.*, 331-377.

pasos a través de los cuales se puede llegar a captar lo que implica la noción de historia científica[6].

Se trata, en general, de un proceso de objetivación. Comenzaremos por los casos más sencillos, la autobiografía y la biografía, antes de pasar a los asuntos más complejos de la historia que se refieren a los grupos.

El primer paso para escribir una autobiografía es llevar un diario. Día tras día va uno anotando lo que ocurrió, no todo porque hay otras cosas que hacer, sino lo que parece importante, significativo, excepcional, nuevo. En esa forma, uno selecciona, resume, esquematiza, hace alusiones. Omite la mayor parte de las cosas que son demasiado familiares para ser señaladas, demasiado evidentes para ser mencionadas, demasiado frecuentes para ser consideradas dignas de consignarse.

Ahora bien, a medida que pasan los años y el diario se va haciendo voluminoso, la mirada retrospectiva se amplía. Lo que en un determinado momento sólo fueron posibilidades remotas, ahora se han realizado. Acontecimientos pasados que se juzgaban insignificantes aparecen ahora como muy importantes, mientras que otros, que se juzgaban importantes, aparecen ahora como muy poco significativos. Ahora es necesario recordar acontecimientos pasados, que se habían omitido, e insertarlos en el diario para suplir el contexto del período inicial y hacer, de este modo, más inteligibles los acontecimientos ulteriores. Finalmente, hay que complementar los primeros juicios, cualificarlos, corregirlos. Pero si uno pretende hacer todo esto, deja de llevar un diario y pasa a escribir sus memorias. Amplía entonces las fuentes propias del diario para añadirle todas las cartas y demás documentos que pueda adquirir. Escudriña su memoria; se hace preguntas a sí mismo y, para plantearlas, comienza por reconstruir el pasado en su imaginación describiendo ahora, para sí mismo, ese «ahora» que anteriormente fue su *Sitz im Leben*; con ello pretende encontrar las respuestas; y luego hace las preguntas ulteriores que surgen de estas respuestas. Como en la interpretación, también aquí se construyen gradualmente contextos y conjuntos limitados de preguntas y respuestas que se refieren a un aspecto determinado pero que comprenden argumentos plurifacéticos. De este modo, la organización del diario, día-por-día, se hace casi carente de importancia. Muchas cosas que se habían pasado por alto, se

6. Es desde lo *vécu* a lo *thématique*, desde lo *existenziell* a lo *existenzial*, desde lo *exercite* a lo *signate*, desde lo que se ha experimentado fragmentariamente a lo que se conoce metódicamente.

recuperan ahora; cosas que simplemente se habían yuxtapuesto, encuentran ahora su concatenación. Lo que se había sentido y recordado oscuramente, surge ahora con claros relieves dentro de perspectivas quizás inesperadas hasta ahora. Surge una nueva organización que distingue períodos caracterizados por amplias diferencias en el modo propio de vivir, en los intereses dominantes, en las propias tareas y problemas; en cada período distingue contextos y conjuntos de preguntas y respuestas que se refieren a argumentos distintos pero relacionados. Los períodos determinan las secciones y los tópicos determinan los capítulos de la autobiografía.

La biografía se propone en gran parte alcanzar la misma meta, pero tiene que seguir una ruta diferente. El autor de una autobiografía relata lo que «yo vi, oí, recordé, preví, imaginé, sentí, recopilé, juzgué, decidí, hice...». En la biografía estas oraciones pasan a tercera persona. En lugar de comunicar lo que recuerda o evoca, el biógrafo tiene que investigar, recopilar elementos de prueba, reconstruir en su imaginación cada uno de los *Sitz im Leben*, plantear preguntas determinadas y concretas, y establecer luego una sucesión de períodos, formados cada uno de ellos por conjuntos más o menos amplios de contextos relacionados entre sí. En general se dan tres diferencias principales entre la autobiografía y la biografía. El biógrafo se encuentra libre de la dificultad que puede perturbar al autor de una autobiografía cuando ha de hacer revelaciones personales. El biógrafo puede apelar a acontecimientos recientes que arrojan nueva luz sobre los juicios, decisiones, acciones de la persona cuya vida escribe y que la hacen aparecer más o menos profunda, sabia, previsiva, astuta, de lo que, en otra forma, se hubiera podido pensar. Finalmente, puesto que el biógrafo ha de hacer comprensible su personaje a una generación posterior, no puede simplemente escribir una «vida», sino más bien una «vida» y una «época».

Mientras que en la biografía la «época» no es más que una clarificación subordinada a la «vida», en la historia se invierte esta perspectiva. La atención se centra en el campo común que es explorado parcialmente por cada una de las biografías ya escritas o que pueden escribirse. Sin embargo, este campo común no es un área en la que las biografías se puedan superponer unas a otras. Existe un proceso social y cultural. Este no es simplemente una suma de palabras y acciones individuales. Se da una unidad que se desarrolla y/o se desintegra, y que está constituida por diversas formas de cooperación, diversos tipos de instituciones y relaciones interpersonales, y por una organización operante y/o inoperante, por una realización comunitaria de valores y desvalores originarios y terminales. Vivimos nuestras vidas dentro de tales procesos. Con relación a ellos, cada

uno de nosotros se contenta de ordinario con aprender lo suficiente para atender a sus asuntos y cumplir con sus deberes de ciudadano. Pero presentar una visión del funcionamiento real de la totalidad, o de una parte notable de estos procesos en un espacio y un tiempo significativos, es tarea del historiador.

Como el biógrafo, también el historiador procede 1) partiendo de los datos obtenidos por la investigación, 2) haciendo la reconstrucción imaginativa y la acumulación de preguntas y respuestas, 3) hasta llegar a conjuntos relacionados de contextos limitados. Pero la base material que utiliza es mucho más extensa, mucho más compleja y mucho más pertinente. El centro de interés ha pasado del individuo al grupo, de la vida privada a la pública, del curso de una vida particular al curso de los asuntos de una comunidad. La lista de asuntos pertinentes ha aumentado enormemente y, con frecuencia, el conocimiento especializado puede ser un prerrequisito necesario para emprender la investigación histórica. Finalmente, la historia misma se convierte en una especialidad; los historiadores se convierten en una clase profesional; el campo de la investigación histórica se divide y se subdivide; los resultados de las investigaciones se comunican en congresos y se acumulan en publicaciones periódicas y en libros.

III. La historia crítica

Un primer paso para comprender la historia crítica es la descripción de la historia precrítica. Para ésta la comunidad es la comunidad visible, esto es, la propia comunidad. Su vehículo es la narración, es decir, un relato ordenado de eventos. Cuenta quién hizo algo, cuándo y dónde lo hizo, bajo qué circunstancias, por qué motivos, con qué resultados. Su función es de orden práctico: un grupo puede funcionar como grupo, solamente si posee una identidad, si se conoce a sí mismo, y se dedica a la causa de su supervivencia, en el peor de los casos, y en el mejor, a la causa de su progreso. La función de la historia precrítica es promover dicho conocimiento y dedicación. Por eso nunca es una simple narración de puros hechos. Es *artística*: selecciona, ordena, describe; busca despertar el interés del lector, y mantenerlo; busca persuadir y convencer. Además, es *ética*: no solamente narra, sino que también distingue entre lo que es digno de alabanza y de censura. Es *explicativa*: da cuenta de instituciones existentes, refiriendo sus orígenes y su desarrollo, y comparándolas con instituciones diferentes de otros países. Es *apologética*: corrige informaciones falsas o tendenciosas sobre el pasado de su pueblo, y refuta las calumnias provenientes de pueblos vecinos.

Finalmente, es *profética*: a una visión perspicaz del pasado junta una visión previsora del futuro, y añade las recomendaciones de un hombre de amplia visión y de sabiduría sin pretensiones.

Ahora bien, esta historia precrítica, aun purificada de sus defectos, y aunque podría muy bien responder a necesidades muy reales en la especialización funcional de la comunicación, ciertamente no alcanza a tener la calidad requerida en la especialización funcional que llamamos historia. Porque esta especialización aunque opera en los cuatro niveles de experimentar, entender, juzgar y decidir, lo hace, no obstante, con un interés principal por juzgar, por establecer los hechos ocurridos. No está interesada en realizar la importantísima tarea educativa de comunicar a los conciudadanos del historiador o a los miembros de su Iglesia, una justa apreciación de su herencia, ni en promover la debida dedicación a preservarla, desarrollarla y difundirla. Se esfuerza por establecer lo que realmente sucedió, o conforme a la frase de Ranke frecuentemente citada, *wie es eigentlich gewesen*. En fin, a menos que este trabajo se realice sin apasionamiento, y prescindiendo en absoluto de finalidades políticas o apologéticas, será un trabajo que buscará servir a dos señores, y ordinariamente sufrirá las consecuencias indicadas en el evangelio[7].

Además, el trabajo del historiador no consiste solamente en hallar testimonios, examinar su credibilidad y hacer un tejido con lo que ha encontrado creíble. Precisamente no es eso, porque la experiencia histórica es una cosa, y el conocimiento histórico es otra enteramente distinta. El hacer un tejido de testimonios creíbles simplemente reedita la experiencia histórica. No llega al conocimiento histórico, que percibe lo que se estaba gestando, lo que la mayor parte de los contemporáneos no llegó a conocer. Muchos de los primeros cristianos pueden haber tenido una experiencia fragmentaria de la manera como se formaron los elementos que componen los Evangelios sinópticos; pero Rudolf Bultmann se interesó por exponer ese proceso como un todo, y aunque encontró sus elementos de prueba en los mismos Evangelios sinópticos, no obstante esos elementos de prueba no presuponían la fe en la verdad de las afirmaciones evangélicas[8].

7. Véase, por ejemplo, G. P. Gooch, *History and Historians in the Nineteenth Century*, [1]1913, [2]1952, cap. 8, sobre la escuela prusiana.

8. R. Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen [4]1958. La primera edición fue en 1921. Sobre el mismo tema, I. de la Potterie (ed.), *De Jésus aux Evangiles*, Duculot, Gembloux 1967, donde *Formgeschichte* desempeña un papel intermedio entre *Traditionsgeschichte* y *Redaktionsgeschichte*.

En tercer lugar, solamente una serie de descubrimientos puede hacer avanzar al historiador desde las experiencias fragmentarias, que son la fuente de sus datos, hasta el conocimiento del proceso como un todo. Como un detective enfrentado con un conjunto de pistas que al principio lo dejan aturdido, también el historiador tiene que descubrir en las pistas, pieza por pieza, las pruebas que permitirán dar una explicación convincente de lo ocurrido.

Puesto que hay que descubrir las pruebas, es necesario establecer una distinción entre prueba potencial, formal y actual. Prueba potencial es cualquier dato perceptible aquí y ahora. Prueba formal es dicho dato en la medida en que es usado para plantear o responder una cuestión de comprensión histórica. Prueba actual es una prueba formal que se invoca cuando se llega a un juicio histórico. En otras palabras, los datos en cuanto perceptibles son pruebas potenciales; los datos en cuanto perceptibles y comprendidos son pruebas formales; los datos en cuanto son perceptibles y comprendidos y fundamentan además un juicio razonable, son pruebas actuales.

Lo que pone en marcha el proceso es una cuestión de comprensión histórica. Con relación a alguna situación del pasado, se desea comprender lo que se estaba gestando. Es claro que cualquier cuestión de este género presupone algún conocimiento histórico; de lo contrario ni se conocería la situación en cuestión, ni se entendería el significado de la frase «lo que se estaba gestando». La Historia se desarrolla, por tanto, a partir de la historia. La historia crítica es un salto adelante con respecto a la historia precrítica, así como la historia precrítica representó un salto adelante con relación a los cuentos y leyendas. Inversamente, mientras más historia se conoce, y más datos se tienen a disposición, más preguntas pueden hacerse y de manera más inteligente.

La cuestión tocante a la comprensión histórica se pone a la luz de un conocimiento previo y con respecto a algún dato particular. Puede llevar, o no, a una intelección de ese dato. Si no lleva a esa intelección, se pasa a otra cuestión diferente. Si se produce esa intelección, ella se expresa por medio de una conjetura, la conjetura se expresa imaginativamente y la imagen lleva a una cuestión ulterior. Este proceso puede repetirse, o no. Si no se repite, se ha llegado a un punto muerto y hay que ensayar otro camino. Si se repite, y todo lo que se obtiene es una serie de conjeturas, se está siguiendo una pista falsa. Pero si las conjeturas coinciden con datos ulteriores o se aproximan a ellos, se está en la pista correcta. Los datos dejan de ser pruebas meramente potenciales y se convierten en pruebas formales; se descubre así cuáles pueden ser los elementos de prueba.

Ahora bien, si durante un tiempo largo se permanece en la pista correcta, ocurre un cambio en la manera de plantear las cuestiones: porque cada vez más, las cuestiones ulteriores provienen de datos más bien que de imágenes basadas en conjeturas. Sin embargo, hay que seguir todavía planteando cuestiones y permanecer alerta. Pero se han dejado ya los presupuestos y perspectivas que se tenían antes de la propia investigación. Se ha alcanzado ya una intelección del objeto de la investigación suficiente como para percibir algo de los presupuestos y perspectivas propias de ese objeto. Y esta percepción hace el acercamiento a los datos ulteriores tanto más adecuado cuanto son esos mismos datos los que sugieren las cuestiones ulteriores que hay que poner. Para describir este aspecto de la investigación histórica, digamos que el proceso acumulativo constituido por dato, cuestión, intelección, suposición, imagen y evidencia formal, es extático. No es el éxtasis ardiente del contemplativo, sino el éxtasis sereno de una intelección creciente. Este proceso hace salir a la persona de sí misma, la hace dejar de lado sus anteriores presupuestos y perspectivas poniendo de manifiesto los presupuestos y perspectivas propias del objeto que se está investigando.

Este mismo proceso es selectivo, constructivo y crítico. Es selectivo, en cuanto que no todos los datos son promovidos del estado de prueba potencial al estado de prueba formal. Es constructivo, porque los datos seleccionados son referidos unos a otros mediante una serie de cuestiones y respuestas relacionadas entre sí, o dicho de otra manera, mediante una serie de intelecciones que se complementan unas con otras, se corrigen mutuamente, y eventualmente se funden en una visión única de la totalidad.

Finalmente, es crítico, porque las intelecciones no son solamente directas, sino también inversas. Por medio de la intelección directa uno percibe cómo encajan las cosas unas con otras, y pronuncia entonces su *eureka*. Por medio de la intelección inversa, se ve uno impulsado a exclamar: «cómo he podido ser tan necio de haber tomado por cierto...». Uno ve que las cosas no van a encajar, y eventualmente, por medio de una intelección directa, percibe que alguna pieza no encaja bien en este contexto sino en otro. Así se descubre que un texto ha sido interpolado o mutilado. De esta manera el pseudo-Dionisio fue sacado del siglo I y reubicado al final del siglo V, pues citaba a Proclo. Así también, un escritor afamado, cae en sospecha desde el momento en que se descubre su fuente de información, y en adelante se utilizarán sus escritos, total o parcialmente, no como elementos de prueba de lo narrado, sino como elementos de prueba acerca de cuáles eran sus intenciones, sus lec-

tores, sus métodos, sus omisiones y sus errores[9]; este es un procedimiento indirecto basado en su narración.

Hasta aquí he venido atribuyendo una serie entera de funciones diferentes a un único proceso de desarrollo. Este proceso es *heurístico* porque saca a luz los datos pertinentes. Es *extático*, porque guía al investigador desde sus perspectivas iniciales hasta las perspectivas propias del objeto. Es *selectivo*, porque de la totalidad de los datos escoge los que pertenecen a la comprensión que se ha obtenido. Es *crítico*, porque de un uso o contexto traslada a otro los datos que de otra manera podrían tomarse como pertinentes a las tareas actuales. Es también *constructivo*, porque enlaza los datos que han sido seleccionados en una vasta e intrincada red de vínculos interconectados, los cuales fueron apareciendo acumulativamente a medida que iba progresando la comprensión del investigador.

Ahora bien, el signo distintivo de la historia crítica es que este proceso ocurre dos veces. En primera instancia, el historiador llega a comprender más y más sus fuentes. En un segundo momento, el historiador usa inteligentemente las fuentes que ha comprendido para llegar a comprender el objeto a que ellas se refieren. En ambos casos el desarrollo de la comprensión es heurístico, extático, selectivo, crítico y constructivo. Pero en el primer caso, el historiador se dedica a identificar los autores, ubicándolos a ellos y a sus obras en el espacio y en el tiempo, estudiando el medio, determinando las intenciones que los autores tuvieron al escribir, la identidad de los lectores a quienes se dirigían, investigando sus fuentes de información y el uso que hicieron de ellas. En una sección previa, en el capítulo referente a la *Interpretación*, hablamos de comprender al autor; pero allí el objetivo ulterior era el de entender lo que el autor había querido decir. En la historia también buscamos entender a los autores de las fuentes, pero el objetivo ulterior es ahora el de comprender lo que pretendían y la manera como lo hicieron. Esta comprensión es lo que funda el uso crítico de las fuentes, el fino discernimiento que distingue la fuerza y la debilidad de un autor, al que se usa de acuerdo con dichos conocimientos. Una vez que ha terminado ese trabajo, el historiador está en capacidad de dirigir su atención al objetivo principal, es decir, a la comprensión

9. Nótese que la palabra *crítica* tiene dos sentidos completamente distintos. En historia precrítica significa que se ha comprobado la credibilidad de las fuentes antes de prestarles crédito. En historia crítica significa que se han hecho pasar los datos de un contexto a otro diferente. Sobre este tema R. G. Collingwood es brillante y convincente. Véanse sus dos estudios, *The Historical Imagination* e *Historical Evidence*, en *The Idea of History*, Clarendon, Oxford 1946, 231-282.

del proceso a que se refieren las fuentes. Donde antes el desarrollo de la comprensión era heurístico, extático, selectivo, crítico y constructivo para determinar lo que pretendían los autores, ahora es heurístico, extático, selectivo, crítico y constructivo para determinar lo que se estaba gestando en la comunidad.

No es necesario decir que los dos desarrollos son interdependientes. La comprensión de los autores no sólo contribuye a la comprensión de los eventos históricos, sino que también al irse comprendiendo más y más los eventos, se suscitan en el historiador cuestiones que pueden llevarle a revisar su comprensión de los autores, y consiguientemente, a revisar el uso que hizo de ellos.

Además, aunque cada nueva intelección descubre nuevos elementos de prueba, nos aparta de nuestras perspectivas iniciales, selecciona datos pertinentes o desecha datos sin importancia, y añade algo al cuadro que se está construyendo, lo que merece nuestra atención no es cada una de las intelecciones aisladas, sino la intelección final de cada serie acumulativa. Esas intelecciones finales son las que constituyen los descubrimientos. Con ellas aparece toda la fuerza de las series acumulativas y, como la acumulación tiene una dirección y significación específicas, los descubrimientos son, unas veces, de nuevos elementos de prueba, otras veces, de una nueva perspectiva, o de una selección diferente o de una exclusión crítica de los datos, o de estructuras cada vez más complicadas.

Hasta aquí hemos concebido la estructuración como el esquema inteligible captado en los datos y que relaciona los datos entre sí. Pero hay un aspecto ulterior en este asunto. Porque lo que la comprensión capta en los datos, lo expresa también en conceptos y palabras. Así, del esquema inteligible captado en los datos, se pasa al esquema inteligible expresado en la narración. Al principio, la narración no es más que las suposiciones que el investigador tiene para sí mismo. A medida que las conjeturas dejan de ser meras conjeturas y conducen cada vez más a descubrir nuevos elementos de prueba, comienzan a aparecer pistas, conexiones y conjuntos interdependientes. A medida que el espíritu investigativo percibe todas las faltas de comprensión, a medida que dirige su atención a lo que aún no ha sido comprendido y en consecuencia es fácilmente desapercibido, uno de los conjuntos interdependientes irá asumiendo el papel de tema dominante, desplazándose a través de los demás conjuntos interdependientes, los cuales se convierten así en temas subordinados. A medida que la investigación progresa y se ensancha el campo de los datos que se tienen bajo control, la organización de los temas en términos de dominante y subordinados no solamente continuará ampliándose, sino que también irá alcanzando niveles superiores de

organización. Así, entre los temas dominantes surgirán argumentos dominantes que dejarán otros temas como argumentos subordinados; y la suerte de los temas dominantes aguarda también a la mayoría de los argumentos dominantes, mientras el proceso de organización continúe moviéndose, no solamente sobre un campo más amplio, sino también hacia niveles cada vez más altos de organización. No debe pensarse que este proceso de organización progresiva sea un progreso único y uniforme. Ocurren descubrimientos que complementan y corrigen descubrimientos anteriores, y así, a medida que cambia la comprensión, tiene que cambiar también la organización. Algunos temas y argumentos llegan a ser concebidos con mayor exactitud y expresados con mayor propiedad. La amplitud del dominio de esos temas y argumentos puede ampliarse o restringirse. Elementos que antes se pensaba que tenían gran interés pueden volver a desempeñar papeles menos importantes y, al contrario, otros elementos pueden ascender de una relativa oscuridad a una notable importancia.

La concepción exacta y la expresión apropiada de temas y argumentos son asuntos de no poca importancia. Porque configuran las cuestiones ulteriores que van a plantearse, y son estas cuestiones ulteriores las que conducirán a nuevos descubrimientos. Pero esto no es todo. Poco a poco, las investigaciones históricas llegan a su término. Esto ocurre cuando se ha alcanzado un conjunto de intelecciones que dan exactamente en el clavo. Se sabe que esto ha ocurrido, cuando la corriente de cuestiones ulteriores acerca de un determinado tema o argumento disminuye gradualmente, y finalmente se seca. El peligro de una concepción y formulación descuidada o inapropiada es que la corriente de cuestiones se seque prematuramente, o que continúe fluyendo cuando en realidad ya no hay cuestiones ulteriores pertinentes.

Se sigue que el proceso acumulativo de desarrollo de la comprensión, no es solamente heurístico, extático, selectivo, crítico y constructivo, sino que es también reflexivo y judicativo. La comprensión alcanzada acerca de un determinado punto solamente se puede complementar, corregir y revisar si se pueden hacer nuevos descubrimientos sobre ese mismo punto y solamente se pueden hacer esos descubrimientos si surgen nuevas cuestiones pertinentes. Si de hecho ya no hay cuestiones ulteriores pertinentes, entonces, de hecho, el juicio que se haga será verdadero. Si, a la luz del conocimiento del historiador, no hay cuestiones ulteriores pertinentes, entonces el historiador puede decir que, en cuanto él conoce, la cuestión está resuelta.

Hay, pues, un criterio para el juicio histórico, y así hay un punto en que los elementos formales de prueba llegan a ser elementos

de prueba actuales. Tales juicios ocurren con frecuencia a lo largo de una investigación, a medida que se completa cada parte menor de la investigación y luego cada parte mayor de la misma. Pero, así como ocurre en las ciencias naturales, también en la historia crítica el contenido positivo del juicio no aspira a ser más que la mejor opinión disponible. Esto es evidente mientras una investigación histórica está en proceso, porque descubrimientos posteriores pueden exigir una corrección y revisión de los anteriores. Pero lo que es verdad con relación a las investigaciones que están en proceso hay que extenderlo a las investigaciones que están terminadas en todos sus intentos y propósitos.

Porque, en primer lugar, no se puede excluir la posibilidad de descubrir nuevas fuentes de información, que afecten subsecuentemente a la comprensión y el juicio. Así las investigaciones arqueológicas del antiguo próximo Oriente complementan el estudio del antiguo testamento; las cuevas de Qumram han aportado documentos de importancia para los estudios del nuevo testamento, mientras que los escritos, no publicados, hallados en Kenoboskion restringen los pronunciamientos sobre el gnosticismo.

Pero hay también otra fuente de revisión. Es el acontecer de eventos ulteriores que colocan los eventos anteriores en una nueva perspectiva. El resultado de una batalla fija la perspectiva en que son considerados los escenarios sucesivos de la batalla; la victoria militar en una guerra revela la significación de las batallas sucesivas que se lucharon; las consecuencias sociales y culturales de la victoria y la derrota son la medida de los efectos de la guerra. Así, la historia se presenta en general como un proceso ininterrumpido. A medida que avanza el proceso, se amplía el contexto dentro del cual hay que comprender los eventos. Al ampliarse el contexto, las perspectivas cambian.

Sin embargo, ninguna de estas fuentes de revisión invalidará el trabajo anterior hecho competentemente. Los nuevos documentos completan el cuadro, iluminan lo que antes estaba oscuro, cambian las perspectivas, refutan las afirmaciones aventuradas o fruto de la especulación; no disuelven sin más la red total de preguntas y respuestas que habían convertido el conjunto original de datos en múltiples elementos de prueba para el relato inicial. Además, como la historia es un proceso ininterrumpido, su contexto no cesa de ampliarse. Pero los efectos de esta ampliación no son ni universales ni uniformes. Porque las personas y los eventos tienen su lugar en la historia insertados en uno o varios contextos, y esos contextos pueden ser restringidos y momentáneos, o amplios y duraderos, con gran variedad de grados intermedios. Los sucesos ulteriores arrojan

nueva luz sobre personas, eventos o procesos solamente cuando un contexto está todavía abierto, o se puede abrir o ampliar. Como lo indica Karl Heussi, es más fácil comprender a Federico Guillermo III de Prusia que comprender a Schleiermacher, y mientras Nerón será siempre Nerón, no podemos decir lo mismo de Lutero[10].

Además de los juicios a que llega el historiador en su investigación están los juicios que sus colegas y sus sucesores se forman sobre su obra. Tales juicios constituyen la historia crítica de segundo grado. Ellos no se reducen a distinguir de manera sumaria lo que es creíble de lo que no lo es, sino que se basan en la comprensión de la manera como fue realizado el trabajo de investigación. De la misma manera que la comprensión del historiador, primero con relación a sus fuentes y después con relación al objeto de su investigación, sigue un proceso que es a la vez heurístico, extático, selectivo, crítico, constructivo, y finalmente judicativo, así también los críticos de una obra histórica siguen un proceso semejante con respecto a la obra misma. Estos críticos realizan su tarea con tanta mayor facilidad y tanta mayor competencia cuanto el historiador haya tenido cuidado de no ocultar sus pistas, y haya puesto todas sus cartas sobre la mesa, y cuanto más se hayan familiarizado los críticos con el campo de la investigación, o al menos, con los campos circundantes.

El resultado de tal comprensión crítica de una historia crítica es, naturalmente, que se puede hacer un uso inteligente y discriminado del historiador criticado. Se sabe así en qué puntos ha trabajado bien el historiador. Se señalan sus limitaciones y sus debilidades. Se puede decir en qué se puede confiar en él, teniendo en cuenta los mejores conocimientos actuales; en qué tiene que ser revisado y en qué convendría revisarlo. Así como los historiadores hacen un uso inteligente y discriminado de sus fuentes, también la comunidad de los historiadores profesionales hace un uso discriminado de las obras de sus propios miembros.

Notábamos anteriormente, en esta misma sección, que el plantear cuestiones históricas presupone un cierto conocimiento de la historia, y que cuanto mayor sea ese conocimiento, y más datos se tengan a la vista, tanto mayor será el número de cuestiones que se podrán plantear y más inteligente la manera de plantearlas. Nuestras consideraciones han completado ya una especie de círculo, pues acabamos de hacer una exposición de ese conocimiento histórico que se presupone. Es la historia crítica de segundo grado. Fundamentalmente consiste en las obras acumulativas de los historiadores.

10. Karl Heussi, *Die Krisis des Historismus*, Mohr, Tübingen 1932, 58.

Pero su actualización consiste no en la simple creencia en dichas obras, sino en la apreciación crítica que se alcance de ellas. Esa apreciación crítica se forma mediante las recensiones críticas de los libros, mediante las críticas que los profesores comunican a sus estudiantes y que justifican con sus explicaciones y argumentos; también mediante las discusiones informales en los salones, y las discusiones más formales en los congresos.

La historia crítica de segundo grado se compone de varios elementos. En su base se encuentran artículos y libros de historia. En un segundo nivel se encuentran escritos críticos que comparan y evalúan los escritos históricos; pueden variar desde breves recensiones hasta largos estudios, e incluso hasta una historia de la historiografía de un problema, como es, por ejemplo, el *George III and the Historians* de Herbert Butterfield[11]. Finalmente están las opiniones ponderadas de historiadores profesionales sobre los historiadores y sus críticos, las opiniones que influyen en su enseñanza, las anotaciones hechas en las discusiones en que tomaron parte y los procedimientos que emplean al escribir sobre los temas referidos.

Antes de concluir esta sección convendrá recordar cuál ha sido exactamente nuestra intención y el objeto de nuestro estudio. Explícitamente, se ha limitado a la especialización funcional de la historia. Se ha excluido todo lo que pertenece a la especialización funcional de la comunicación. No tengo ninguna duda de que el conocimiento histórico debe ser comunicado, no solamente a los historiadores profesionales, sino, en cierta medida, a todos los miembros de la comunidad de historiadores. Pero antes de atender a esta necesidad hay que adquirir el conocimiento histórico y mantenerlo al día. La presente sección ha estado empeñada en la primera de esas tareas. Ha procurado indicar el conjunto y la secuencia de operaciones que aseguran el cumplimiento de esa tarea. Si de ordinario se piensa que se tiene la mayor probabilidad de ejecutar bien una tarea semejante cuando se llega a ella sin ningún interés egoísta, no ha sido ésa sin embargo mi principal razón para distinguir entre las especializaciones funcionales de la historia y de la comunicación. Mi principal razón para ello ha sido que la historia y la comunicación designan diferentes tareas realizadas de manera completamente diferente, y que a menos de reconocer y mantener su distinción es sencillamente imposible llegar a una exacta comprensión del cometido de la una y de la otra.

11. Collins, London 1957. Para una diversidad de ideas sobre la historiografía, véase Carl Becker, *What is Historiography?*:The American Historical Review 44 (1938) 20-28; reimpreso en Phil. L. Synder (ed.), *Detachment and the Writing of History, Essays and Letters of Carl L. Becker*, Cornell University Press 1958.

Además, es un lugar común para los teóricos de la historia luchar con los problemas del relativismo histórico; señalar la influencia ejercida sobre un escrito de historia por las ideas del historiador acerca de la posibilidad o por sus juicios de valor, o por su *Weltanschauung*, o su *Fragestellung*, o *Standpunkt*. He omitido cualquier consideración sobre esta materia, no porque no sea extremadamente importante, sino porque se la pone bajo control no mediante las técnicas de la historia crítica, sino mediante las técnicas de nuestra cuarta especialización funcional, la dialéctica.

El objeto de la presente sección se ha delimitado estrictamente. Se presuponía que el historiador sabía cómo hacer su investigación y cómo interpretar la significación de los documentos. Se dejaban a especializaciones subsiguientes ciertos aspectos del problema del relativismo y la gran tarea de revelar el alcance del conocimiento histórico acerca de la política y la acción contemporáneas. Nuestro intento se redujo a formular el conjunto de procedimientos que *caeteris paribus* producen conocimiento histórico, a explicar cómo surge ese conocimiento, en qué consiste, y cuáles son sus limitaciones inherentes.

Si he llegado a adoptar la idea de que las técnicas de la historia crítica no son capaces de eliminar totalmente el relativismo histórico, afirmo con tanta mayor firmeza que ellas pueden efectuar, y que efectúan de hecho, una eliminación parcial. He sostenido que la historia crítica no consiste en una simple creencia otorgada a los testimonios dignos de fe, sino que consiste en descubrir lo que hasta aquí se ha experimentado pero no se ha conocido adecuadamente.

En este proceso de descubrimiento he reconocido no solamente sus aspectos heurístico, selectivo, crítico, constructivo y judicativo, sino también un aspecto extático que elimina las perspectivas y opiniones admitidas previamente, para sustituirlas por las perspectivas e ideas que surgen de la interacción acumulativa de los datos, de la investigación, la comprensión, la suposición, la imagen y los elementos de prueba. De esta manera la historia crítica se mueve por sí misma hacia el conocimiento objetivo del pasado, aunque puede ser impedida por factores tales como puntos de vista erróneos acerca de la posibilidad, por juicios de valor equivocados o engañosos, o por una visión del mundo, o una óptica o estado de la cuestión inadecuados.

En resumen, esta sección ha procurado sacar a la luz el conjunto de procedimientos que, de varias maneras, conducen a los historiadores a afirmar la posibilidad del conocimiento histórico objetivo. Carl Becker, por ejemplo, concedía ser un relativista en el sentido de que la *Weltanschauung* influye en la obra del historiador, pero al

mismo tiempo sostenía que era posible encontrar un cuerpo considerable de conocimientos objetivos en crecimiento[12]. Erich Rothacker relacionaba *Wahrheit* con *Weltanschauung* y concedía que ambas influían en el pensamiento histórico, pero afirmaba al mismo tiempo la existencia de una exactitud (*Richtigkeit*) consiguiente a los procedimientos críticos y a las inferencias correctas[13]. En una línea semejante, Karl Heussi sostenía que las ideas filosóficas no afectan a los procedimientos críticos, aunque bien pueden tener una influencia sobre la manera como se redacta la historia[14]; y añadía que mientras que la forma relativamente simple con que el historiador organiza sus materiales no procede de la sucesión enormemente compleja de los acontecimientos, sino únicamente de la mente del historiador, no obstante historiadores diferentes, operando desde el mismo punto de vista, llegan a la misma organización de los datos[15]. De igual manera, Rudolf Bultmann sostenía que, garantizada una *Fragestellung*, el método crítico conducía a resultados unívocos[16]. Estos escritores hablan de maneras diferentes sobre la misma realidad. Piensan, según creo, que existen procedimientos que, *caeteris paribus*, conducen al conocimiento histórico. Nuestra finalidad e interés en esta sección ha sido indicar la naturaleza de esos procedimientos.

12. Citado de Carl Becker, *Review of Maurice Mendelbaum's: The Problem of Historical Knowledge:* Philosophic Review 49 (1940) 363, by C. W. Smith, *Carl Becker: On History and the Climate of Opinion*, Cornell University Press 1956, 97.
13. Erich Rothacker, *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften* (*Handbuch der Philosophie*), München y Berlin 1927; Bonn 1947, 144.
14. Karl Heussi, *Die Krisis des Historismus*, Mohr, Tübingen 1932, 63.
15. *Ibid.*, 36.
16. Rudolf Bultmann, *Das Problem der Hermeneutik*: Zschr. f. Theol. u. Kirche 47 (1950) 64. También *Glauben und Verstehen* II, Mohr, Tübingen 1961, 229 (ed. cast.: *Crear y entender*, Studium, Madrid 1976).

9

Historia e historiadores

Los historiadores se contentan, por lo general, con escribir historia, sin plantear ninguna cuestión relativa a la naturaleza del conocimiento histórico[1]. Y esto no debe sorprendernos. Porque al conocimiento histórico se llega por medio de una adaptación de los procedimientos comunes y corrientes de la comprensión humana; y aunque hay que aprender a hacer la adaptación, los procedimientos subyacentes son demasiado íntimos, espontáneos y evasivos como para objetivarlos y describirlos sin un esfuerzo prolongado y altamente especializado[2]. Es así como incluso un innovador de la talla de Leopoldo von Ranke explicaba que su manera de proceder había surgido de una especie de necesidad que había experimentado en su propio camino, y no de un intento por imitar a su predecesor, el pionero Barthold Niebuhr[3].

Sin embargo, los historiadores se sienten a veces impulsados a hacer algo más que escribir historia y pueden enseñar cómo hacerla. Pueden sentirse en la obligación de defender su manera de hacer historia frente a los errores que se les interponen; y pueden ser conducidos a explicitar, en parte o en todo, lo que están haciendo cuando hacen historia. Así, pues, queriéndolo o no, emplean una teoría del conocimiento, más o menos adecuada o inadecuada, y fácilmente se ven envueltos en una filosofía implícita que no pueden dominar completamente.

Esta dialéctica puede ser sumamente instructiva, con tal de que no se convierta, desde luego, en un mero examen lógico de la cla-

1. *The varieties of History: From Voltaire to the Present*, Edited, selected an introduced by Fritz Stern, Meridian Books, New York 1956, 14.

2. Sobre la comprensión y el juicio del sentido común, véase *Insight*, 173-181 y 280-299.

3. G. P. Gooch, *History and Historians in the Nineteenth Century*, Longmans, London 1952, 75.

ridad de los términos, de la coherencia de las afirmaciones y del rigor de las inferencias. Porque lo que el historiador debe ofrecer a sus lectores no es una teoría coherente del conocimiento, sino una explicitación de la naturaleza de su arte, y una habilidad para describirla de manera concreta y vívida, como sólo un experto puede hacerlo.

I. Tres manuales

Los manuales sobre el método de la historia han pasado de moda. Pero en la segunda mitad del siglo XIX fueron muy comunes y tuvieron gran influencia. Escogeré tres que representan tendencias diferentes y los confrontaré con un problema único pero, a mi juicio, muy significativo, a saber, la relación entre hechos históricos y las conexiones inteligibles que tienen entre sí, es decir, su *Zusammenhang*.

Durante veinticinco años Johann Gustav Droysen (1808-1884) revisó constantemente sus conferencias sobre la enciclopedia y la metodología de la historia. También compuso un *Grundriss der Historik* que apareció como «manuscrito impreso» en 1858 y 1862, y en ediciones formales en 1868, 1875 y 1882. El interés por su obra continúa, pues una edición, que combinaba la versión de las conferencias de 1882 y el *Grundriss* con todas sus variantes, alcanzó una cuarta reimpresión en 1960[4].

Droysen dividía la tarea del historiador en cuatro partes. La *heurística* descubría los vestigios, monumentos y relatos pertinentes. La *crítica* evaluaba su credibilidad. La *interpretación* ponía a la luz las realidades de la historia en la totalidad de sus condiciones y el proceso que les dio origen. La *presentación* finalmente hacía una descripción del pasado de manera que ejerciera en el presente una influencia sobre el futuro[5].

La división de Droysen difería de la de sus predecesores y de la de sus contemporáneos. Limitaba la crítica a determinar la credibilidad de las fuentes. Los otros la extendían a determinar los hechos históricos. Tal posición, juzgaba Droysen, se debía a pura inercia, pues había tomado como modelo de la crítica histórica la crítica textual de los filólogos. La crítica textual descubre hechos objetivos,

4. J. G. Droysen, *Historik. Vorlesungen über die Enziklopädie und Methodologie der Geschichte*, hrsg. von Rudolf Hübner, München ⁴1960.

5. Para una descripción de la posición de Droysen, véase P. Hünermann, *Der Durchbruch geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1967, 111-128.

a saber, el estado original del texto. Pero los hechos de la historia se asemejan, no a un texto, sino a la significación de un texto. Así, por ejemplo, batallas, concilios o rebeliones, son unidades complejas que resultan de múltiples acciones e interacciones de los individuos. Se extienden a través del espacio y del tiempo. No se los puede separar y observar con un solo acto de percepción. Hace falta reunirlos formando un conjunto de eventos particulares que hagan una sola unidad interpretativa[6].

Para Droysen, pues, el historiador no determina primero los hechos, y luego descubre sus conexiones mutuas. Al contrario, hechos y conexiones forman una sola pieza, como un vestido sin costuras. Juntamente constituyen la realidad histórica en la totalidad de sus condiciones y el proceso que les ha dado origen. Son descubiertos en un proceso interpretativo guiado por la contraseña *forschend verstehen*: entender investigando. La investigación fue dirigida a cuatro sectores: primero, al curso de los eventos, por ejemplo, en una campaña militar; segundo, a las condiciones que forman el contexto de los eventos: tercero, al carácter de los participantes; y cuarto, a las intenciones e ideas que se iban realizando[7]. Así la interpretación histórica tiende a la realidad histórica, captando las series de eventos: en primer lugar, en sus conexiones mutuas; luego, en su dependencia de la situación; en tercer lugar, a la luz del carácter o psicología de los agentes; y finalmente, como una realización de intenciones e ideas. Sólo esta cuádruple forma de comprender su significación y su importancia hace que los eventos se revelen en su propia realidad.

La concepción de Droysen no prevaleció. En la obra monumental de Ernst Bernheim, *Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie*, puede apreciarse una división cuádruple de la tarea del historiador, semejante a la anterior. Pero en la nueva división la crítica se divide, a su vez, en externa e interna[8]. La crítica externa determina si cada fuente, por separado, es un testimonio histórico fidedigno[9]. La crítica interna tiene que decidir la facticidad de los eventos atestiguados por varias fuentes tomadas en su conjunto[10]. Parecería, así, que los hechos históricos se establecen antes de dar comienzo a la labor de interpretación, que Bernheim llama la *Auffassung*, y que define como la determinación de las conexiones

6. *Ibid.*, 112 ss.
7. *Ibid.*, 118 ss.
8. E. Bernheim, *Lehrbuch der historischen Methode*, München 1905, 294.
9. *Ibid.*, 300.
10. *Ibid.*, 429.

mutuas (*Zusammenhang*) de los eventos[11]. Queda por señalar, sin embargo, que si Bernheim asignaba a la crítica interna la determinación de los eventos, no consideraba esta determinación como independiente de la manera como los historiadores captaban las interconexiones. Al contrario, enseñaba explícitamente que la determinación de los eventos y la captación de sus interconexiones son dependientes entre sí e inseparables. Añadía, incluso, que sin una captación objetiva de las interconexiones no se pueden descubrir de manera correcta las fuentes pertinentes a la propia investigación[12].

De la posición de Droysen difiere todavía más la *Introduction aux études historiques* compuesta por C. Langlois y C. Seignobos, y publicada en París en 1898[13]. Este manual está dividido en tres partes o libros. El Libro I se ocupa de los estudios preliminares; el Libro II, de las operaciones analíticas; el Libro III, de las operaciones sintéticas. Las operaciones analíticas se dividen en crítica externa y crítica interna. La crítica externa produce ediciones críticas de textos, determina cuáles son sus autores y clasifica sus fuentes históricas. La crítica interna procede según las analogías de la psicología general y reproduce los sucesivos estados espirituales del autor del documento. Determina, 1) lo que quiso decir el autor; 2) si creía, o no, lo que decía; 3) si su creencia era justificada.

Consideraba que esta última etapa llevaba el documento hasta el punto en que se asemeja a los datos de las ciencias «objetivas». El proceso se convertía, entonces, en el equivalente a una observación, y ésta tenía que ser utilizada de la misma manera que las observaciones de los especialistas de las ciencias naturales[14]. Pero en las ciencias naturales los hechos se afirman sólo cuando son corroborados por varias observaciones independientes y no simplemente como resultado de observaciones aisladas. Lejos de estar sustraída a este principio, la historia ha de ser sometida a él en forma mucho más rigurosa, dada la imperfección de sus fuentes de información. Se sigue de ahí la necesidad de testimonios independientes, y que se corroboren mutuamente, para poder determinar los hechos históricos[15].

Las implicaciones de dicho análisis no pasaron inadvertidas, pues sacaba los hechos de su contexto original, los aislaba a unos de

11. *Ibid.*, 522.
12. *Ibid.*, 701.
13. Me referiré a la traducción inglesa de G. G. Berry (Henry Holt, New York 1925).
14. Langlois and Seignobos, *Introduction*, 67.
15. *Ibid.*, 195 s.

otros, y como que los pulverizaba[16]. Consecuentemente, las operaciones analíticas del Libro II tenían que ser complementadas por las operaciones sintéticas del Libro III, que fueron descritas bajo títulos como clasificación, pregunta y respuesta, analogía, agrupación, inferencia y elaboración de fórmulas generales. Pero todo eso estaba expuesto a numerosas deformaciones contra las cuales resonaban continuas advertencias. En realidad fueron tantos los tropiezos que el mismo M. Langlois al final de su vida, en lugar de escribir historia, se contentó con reproducir documentos selectos[17].

Así pues, con Langlois y Seignobos aparece una distinción bien marcada entre la determinación de hechos históricos y la determinación de sus interconexiones. Esta distinción y separación tiene su fundamento, según parece, en las nociones de las ciencias naturales que eran corrientes en los círculos positivistas y empiristas del siglo XIX[18]. Pero esos mismos círculos tenían que plantear necesariamente una pregunta ulterior: ¿por qué añadir algo a los hechos? ¿cualquier adición a los hechos, que no sea evidente para todos, no es meramente subjetiva? ¿por qué no dejar que los hechos hablen por sí mismos?

II. Datos y hechos

En este momento es conveniente introducir una aclaración, porque los datos son una cosa y los hechos son otra.

Hay datos de los sentidos y datos de la consciencia. Es común a ambos el que sean dados. Puede ser que se les preste atención o no, que se los investigue o no, que se los entienda o no, que se los exprese o no en conceptos, que se los invoque o no como elementos de prueba en un juicio. Pero, al ser investigados no son meramente dados, sino que entran en combinación con otros elementos en la actividad cognoscitiva humana.

Por el contrario, los hechos históricos son eventos conocidos. Los eventos conocidos pertenecen al pasado del historiador. El conocimiento de los eventos pertenece al presente del historiador. Además, ese conocimiento es un conocimiento humano. No es una actividad particular, sino un conjunto de actividades que se produ-

16. *Ibid.*, 211 y 214.
17. H. I. Marrou, *The meaning of History*, Helicon, Baltimore-Dublin 1966, 17.
18. Sobre este movimiento, véase Bernheim, *Lehrbuch*, 648-667; Stern, *Varieties*, 16, 20, 120-137, 209-223, 314-328; P. Gardiner, *Theories of History*, Free Press, New York 1959, excerpts from Buckle, Mill, Comte; B. Mazlish, *The Riddle of History*, Harper & Row, New York 1966, capítulo sobre Comte.

cen en tres niveles diferentes. Así, un hecho histórico es tan concreto como un objeto de la experiencia externa o interna; tendrá la precisión de un objeto que se puede comprender y expresar en conceptos; será innegable a la manera de lo que ha sido aprehendido como algo (que se aproxima a lo) virtualmente incondicionado, y por consiguiente como algo (probablemente) independiente del sujeto que conoce[19].

A medida que una investigación avanza se acumulan las intelecciones, y disminuyen las inadvertencias. Este proceso evolutivo, así como no afecta a los datos en cuanto son dados, o pueden serlo, sí afecta enormemente a esos datos en cuanto constituyen un objeto de investigación o de atención, o en cuanto se los combina ahora de una manera, ahora de otra, en estructuras cada vez más amplias y complejas. Por otra parte, solamente cuando las estructuras adquieren una forma definitiva, y cuando la corriente de cuestiones ulteriores comienza a agotarse, es cuando comienzan a aparecer los hechos. Porque los hechos aparecen, no antes de que los datos hayan sido comprendidos, sino sólo cuando se los ha entendido satisfactoriamente y de manera completa.

Una complicación ulterior se da en la historia crítica, porque en ella ocurren dos procesos distintos, aunque interdependientes, en el paso de los datos a los hechos. En un primer proceso los datos son monumentos, vestigios o relatos perceptibles aquí y ahora; a partir de ellos se procura establecer el origen y evaluar la credibilidad de la información que ofrecen. Los hechos en que termina este primer proceso son una serie de afirmaciones obtenidas de las fuentes y caracterizadas por un coeficiente de mayor o menor credibilidad. En la medida en que son dignos de fe aportan información acerca del pasado. Pero la información que aportan no es, por regla general, conocimiento histórico, sino sólo experiencia histórica. Ella se refiere a los trozos, fragmentos y retazos de la vida que llamaron la atención de quienes llevaban un diario, o de quienes escribían cartas, o de los cronistas, periodistas y comentadores. No hay allí una visión de conjunto de lo que se estaba gestando en un determinado tiempo y lugar, porque, por lo general, los contemporáneos no tienen a su disposición los medios necesarios para construir dicha visión de conjunto. Se sigue de todo esto que los hechos averiguados en el proceso crítico no son hechos históricos, sino solamente datos para el descubrimiento de los hechos históricos. El proceso crítico debe ser seguido de un proceso interpretativo en el que el historiador junte los fragmentos de información que ha reunido y evaluado críticamente. Solamente cuando este proceso interpretativo de reconstrucción está terminado, surgen los que podemos llamar con propiedad hechos históricos.

19. Sobre datos, véase *Insight*, 73 s.; sobre hechos, *ibid.*, 331, 347, 366, 411 ss.

III. Tres historiadores

En una célebre conferencia, pronunciada en dos ocasiones ante sociedades eruditas en el año de 1926, y publicada sólo después de su muerte, Carl Becker recordaba que un eminente y renombrado historiador le había dicho que un historiador no tenía otra cosa que hacer sino «presentar todos los hechos y dejarlos hablar por sí mismos». Volvió entonces a repetir lo que había venido enseñando durante veinte años: «que ese punto de vista es absurdo; primero, porque es imposible presentar todos los hechos; y segundo, porque aunque fuera posible hacerlo, esas cosas despreciables no dirían nada, absolutamente nada»[20].

Becker no se contentó con atacar lo que consideraba una de las ilusiones más acariciadas por los historiadores del siglo XIX[21]. Dieciséis años antes, en el *Atlantic Monthly* de octubre de 1910, había descrito con notable habilidad el proceso que hay que seguir cuando el fichero, que contiene los resultados de la crítica histórica, ha de conducir al historiador a una captación del curso histórico de los eventos.

> A medida que el historiador examina sus fichas, algunos asuntos de la realidad registrados en ellas le interesan más, otros menos; algunos los retiene, otros los olvida; algunos tienen fuerza de desencadenar un nuevo proceso de pensamiento; algunos parecen estar relacionados causalmente, otros lógicamente; algunos no tienen conexión alguna perceptible. Y la razón es sencilla; algunos hechos golpean la mente del historiador por ser interesantes o sugerentes, por tener algún tipo de significación y conducir a algún término deseable, porque se asocian con ideas que ya están en la mente del historiador y encajan de alguna manera con la estructuración que le ha dado su experiencia. Esta síntesis original —que es algo muy distinto— es sólo semideliberada. Se realiza casi automáticamente. La mente va seleccionando y discriminando desde el comienzo mismo. Es toda la «masa perceptiva» la que realiza este trabajo, apoderándose de tal o cual impresión

20. Carl Becker, *Detachment and the Writing of History*, Essays and Letters edited by Phil Snyder, Cornell, Ithaca N. Y. 1958, 54.
21. *Ibid.*, 53.

> nueva e incorporándola en el contenido propio que va creciendo. A medida que se integran nuevos hechos, es verdad que las ideas y conceptos anteriores se modifican, se distinguen y hasta se destruyen; pero las ideas así modificadas se convierten en nuevos centros de atracción. Y así continúa el proceso, posiblemente durante años. La síntesis final se compondrá, sin duda alguna, de hechos únicos, relacionados causalmente, y que revelan un único cambio; pero el único hecho, seleccionado en razón de su importancia, fue escogido, de todas maneras, por la importancia que tiene para alguna idea que se halla ya en posesión del campo[22].

He citado este pasaje, más bien largo, porque un historiador nos revela en él las actividades que tienen lugar como consecuencia de las tareas de la crítica histórica, anteriores al trabajo de la composición histórica. No se puede alegar que Becker fuera un hábil teórico del conocimiento: de sus escritos no se puede sacar una teoría exacta y coherente de la génesis del conocimiento histórico[23]. Sin embargo, no era un hombre que se dejara encuadrar en esquemas comunes y corrientes, y era lo suficientemente atento y estructurado como para escribir una descripción acertada de lo que yo llamaría la acumulación gradual de intelecciones, cada una de las cuales complementa, o cualifica, o corrige las intelecciones anteriores, hasta que —quizás años más tarde— se seque la fuente de cuestiones ulteriores, y la información del historiador sobre la experiencia histórica del pasado llegue a convertirse en conocimiento histórico.

Las cuestiones que interesaban a Carl Becker en los Estados Unidos, interesaban también a R. G. Collingwood en Inglaterra. Ambos insistían en las actividades constructivas del historiador. Ambos atacaban lo que llamé anteriormente el principio de la cabeza vacía. Pero el resumen de la posición que atacaba Becker era el punto de vista de que el historiador tenía que presentar únicamente la totalidad de los hechos y dejar que ellos hablaran por sí mismos. Collingwood ataca la misma posición con el nombre de «historia de tijeras y pegante»[24]. Es una visión simplista de la historia en términos de memoria, testimonio y credibilidad[25]. Recoge afirmaciones de las fuentes, decide si hay que considerarlas como verdaderas o falsas, y pega las afirmaciones verdaderas en un álbum, a partir del

22. *Ibid.*, 24 s.
23. Esta observación es hecha por B. T. Wilkins, *Carl Becker*, Cambridge 1961, 189-209.
24. R. G. Collingwood, *The Idea of History*, Clarendon, Oxford 1946, 257-263, 269 s, 274-282.
25. *Ibid.*, 234.

cual elabora un relato después de haber arrojado a la papelera las afirmaciones falsas[26]. Este era el único tipo de historia conocido en el mundo antiguo y en la época medieval[27]. Es un género que está en vías de extinción desde los tiempos de Vico. Aunque Collingwood no se atrevió a decir que dicho género ha desaparecido totalmente, sí afirma que una historia escrita hoy con base en tales principios está retrasada por lo menos en un siglo[28].

Ha habido, pues, una revolución copernicana[29] en el estudio de la historia, en la medida en que ésta ha llegado a ser al mismo tiempo crítica y constructiva[30]. Este proceso se adscribe a la imaginación histórica[31], lo mismo que a una lógica en la cual las preguntas son más importantes que las respuestas[32]. Esas dos formas de proceder están lejos de ser incompatibles. El historiador parte de afirmaciones contenidas en sus fuentes. El esfuerzo por representar imaginativamente su significación da origen a preguntas que llevarán a afirmaciones ulteriores contenidas también en las fuentes. Eventualmente el historiador habrá hecho un tejido de construcción imaginativa que encadena los puntos fijos aportados por las afirmaciones contenidas en las fuentes[33]. Sin embargo, los así-llamados puntos fijos no lo son de una manera absoluta, sino relativa[34]. En la investigación que está haciendo, el historiador ha decidido tomarlos como fijos; pero, de hecho, su condición de fijos es sólo el fruto de una investigación histórica anterior. Si las afirmaciones de que parte el historiador se encuentran en Tucídides, de todos modos es su conocimiento histórico el que capacita al historiador para pasar de unos signos extraños trazados en el papel al reconocimiento del alfabeto griego, a las significaciones del dialecto ático, a la autenticidad de los pasajes, al juicio de que en tales ocasiones Tucídides conocía lo que estaba diciendo y trataba de decir la verdad[35].

De todo esto se sigue que, si consideramos la historia, no en esta o en aquella obra, sino en su totalidad, encontraremos que ella es una disciplina autónoma. En efecto, se basa en datos, en huellas del pasado perceptibles en el presente; pero no se reduce a creer a las

26. *Ibid.*, 259.
27. *Ibid.*, 258.
28. *Ibid.*, 260.
29. *Ibid.*, 236-240.
30. *Ibid.*, 240.
31. *Ibid.*, 241 s.
32. *Ibid.*, 269-274.
33. *Ibid.*, 242.
34. *Ibid.*, 243.
35. *Ibid.*, 244.

autoridades históricas, ni a sacar conclusiones de lo que ellas afirman. Los procedimientos críticos deciden de qué manera y en qué medida deberán ser usadas las fuentes[36], mientras que los procedimientos constructivos llegan a resultados que pueden no ser conocidos por los autores de dichas fuentes. De ahí que... «lejos de fundarse en una autoridad distinta de sí mismo, a cuyas afirmaciones tenga que conformar su pensamiento, el historiador es su propia autoridad y su pensamiento es autónomo; él mismo se da su autoridad, poseído por un criterio al cual tienen que conformarse sus así-llamadas autoridades, y con referencia al cual son criticadas»[37].

Tal es la revolución copernicana que Collingwood reconoció en la historia moderna. Es una concepción que no puede ser asimilada teniendo como base premisas realistas o empiristas ingenuas. Desgraciadamente, como la presenta Collingwood, esta revolución está enmarcada en un contexto idealista. Pero si se introduce una teoría satisfactoria de la objetividad y del juicio, se puede eliminar el idealismo sin perder la sustancia de lo que enseñaba Collingwood acerca de la imaginación histórica, de la evidencia histórica y de la lógica de preguntas y respuestas.

Las cuestiones surgidas en los Estados Unidos y en Inglaterra surgieron también en Francia. En 1938 Raymond Aron hizo una presentación del pensamiento histórico de Dilthey, Rickert, Simmel y Max Weber[38], y presentó también, en otro volumen, el desarrollo que él mismo había dado al *Verstehen* alemán, que en francés se llamó *compréhension*[39]. Mi interés actual, sin embargo, no lo constituyen los teóricos de la historia, sino los historiadores de profesión, y por eso me vuelvo a Henri-Irénée Marrou, quien fue invitado a ocupar en 1953 la *Cátedra Cardenal Mercier* en Lovaina y aprovechó esta oportunidad para tratar acerca de la naturaleza del conocimiento histórico.

Al año siguiente apareció su libro *De la connaissance historique*[40]. Esta obra no se ocupa de cuestiones históricas, sino más bien de hacer un inventario sistemático, una sinopsis razonable y equilibrada, de las conclusiones a que habían llegado los historiadores acerca de la naturaleza de su tarea[41]. Marrou juzgaba que la naturaleza de

36. *Ibid.*, 238.
37. *Ibid.*, 236; véase p. 249; también Marrou, *Meaning of History*, 307-310.
38. R. Aron, *La philosophie critique de l'histoire*, Vrin, Paris 1950.
39. R. Aron, *Introduction à la Philosophie de l'histoire*, Gallimard, Paris 1948.
40. Mis referencias son a la traducción inglesa, *The Meaning of History*, Helicon, Baltimore and Dublin 1966.
41. Marrou, *Meaning of History*, 25.

esa tarea estaba tan bien definida como lo había estado la teoría del experimento en los días de John Stuart Mill y de Claude Bernard[42]. Es así como M. Marrou trató todos los problemas generales de la investigación histórica, y lo hizo al mismo tiempo con una buena captación de las opiniones teóricas y con toda la sensibilidad de un Pieter Geyl para la complejidad de la realidad histórica[43].

De toda esta riqueza estamos interesados, por el momento, solamente en la relación entre hecho y teoría, análisis y síntesis, crítica y construcción. M. Marrou trata de estos binomios en capítulos sucesivos. Estima que su posición acerca de la crítica histórica haría revolverse en sus tumbas a sus viejos maestros positivistas. Mientras ellos urgían un implacable espíritu crítico, Marrou exige simpatía y comprensión[44]. La actitud crítica negativa que se preocupaba por la sinceridad, competencia y exactitud de los autores, estaba bien adaptada al trabajo especializado acerca de la historia política y eclesiástica de la Europa occidental en la edad media, en la que había una erupción de crónicas de segunda mano, de cartas y decretables falsificadas y de vidas apócrifas de Santos[45]. Pero la tarea del historiador no se limita a eliminar errores y engaños. Los documentos pueden emplearse de muchísimas maneras, y la tarea propia del historiador es la de comprender a fondo sus documentos, captar exactamente lo que revelan directa o indirectamente, y usarlos inteligentemente[46].

Así como M. Marrou exige pasar de una mera crítica de los documentos a su comprensión, subraya también la continuidad e interdependencia entre el llegar a entender los documentos pertinentes y el llegar a comprender el curso de los eventos. El historiador comienza por determinar un argumento, por reunir un conjunto de documentos pertinentes y asignar a cada uno su coeficiente de credibilidad. Este es un esquema todavía abstracto. Se avanza en el conocimiento como en espiral. A medida que el conocimiento de los eventos crece, una nueva luz se proyecta sobre el carácter de los documentos. Entonces se vuelve a proponer la cuestión inicial. Los documentos que no parecían ser pertinentes adquieren ahora importancia. Hechos nuevos salen a luz. Así llega el historiador a dominar

42. Marrou tuvo que confesar más tarde que el acuerdo era menor de lo que había anticipado. Véase el apéndice de *Meaning of History*, 301-316.
43. La complejidad es un tema recurrente en Pieter Geyl, *Debates with Historians*, Meridian Books, New York 1965.
44. Marrou, *Meaning of History*, 103 ss.
45. *Ibid.*, 112.
46. *Ibid.*, 113 s; cf. Collingwood, *Idea of History*, 247, 259 s; Becker, *Detachment*, 46 s.

gradualmente el área que está investigando, a adquirir confianza en la captación de la significación, del alcance y valor de sus documentos, y a percibir el curso de los eventos que los documentos antes ocultaban y ahora revelan[47].

IV. «VERSTEHEN»

Ya he mencionado la idea que tenía Droysen acerca de la investigación histórica como *forschend verstehen* y la presentación que hizo Raymond Aron de la reflexión histórica alemana para el medio francés. A esta reflexión tenemos que volver ahora, porque era empírica sin ser empirista. Era empírica porque estaba íntimamente asociada con la obra de la escuela histórica alemana, y el lema de esta escuela era su protesta contra la construcción hegeliana *a priori* de la significación de la historia. No era empirista porque era plenamente consciente de que el conocimiento histórico no es solamente un asunto de dar una buena mirada, sino que implica un proceso un tanto misterioso y adivinatorio, en el que el historiador llega a comprender.

Esta necesidad de la comprensión se manifiesta de dos maneras. En primer lugar, en el círculo hermenéutico. Por ejemplo, captamos la significación de una frase comprendiendo las palabras que la componen; pero esas palabras no se comprenden exactamente sino a la luz de la frase tomada en su totalidad. En una relación semejante se hallan las frases con respecto a los párrafos, los párrafos con relación a los capítulos, los capítulos con relación a los libros, los libros con respecto a la situación e intenciones del autor. Ahora bien, no existe un conjunto de procedimientos conceptuales que nos permita dominar esta red acumulativa de dependencias recíprocas. Lo que se necesita es el proceso auto-correctivo del aprendizaje, en el cual las intelecciones preconceptuales se acumulan, completándose, cualificándose y corrigiéndose unas a otras.

En segundo lugar, la necesidad de comprensión se muestra de nuevo en la poca importancia de los principios universales o generales. En efecto, mientras más creador es un artista, o más original un pensador, o más grande un genio, tanto menos se pueden reducir sus realizaciones a principios universales o a reglas generales. A lo más, ese artista, o pensador, o genio, será fuente de nuevas reglas; y aunque esas nuevas reglas sean observadas por otros, no lo serán con exactitud del maestro. Aun los cerebros menos brillantes tienen

47. Marrou, *Meaning of History*, 131 s.

su originalidad, y la imitación servil no es obra del espíritu, sino de la máquina. Ahora bien, este alto grado de individualidad que se halla en los artistas, en los pensadores, o en los escritores, aunque está fuera del alcance de reglas generales o de principios universales, es fácilmente comprensible. Porque lo que el observador comprende en primera instancia es lo que le llega a través de los datos de los sentidos o de la consciencia, o también lo que es representado en imágenes, palabras, símbolos o signos. Esos datos o representaciones se sitúan siempre en el plano de lo individual. Lo que es captado por la comprensión es la inteligibilidad de lo individual. Aparte del control exacto de los fallos en el uso del lenguaje, la generalización constituye una etapa posterior y, en trabajos de interpretación, una etapa ordinariamente superflua. Hay sólo una *Divina Comedia*, un solo *Hamlet* de Shakespeare, un solo *Fausto* de Goethe en dos partes.

El alcance de la comprensión y la amplitud de su importancia se extendió gradualmente. A la interpretación gramatical de los textos, Schleiermacher (1768-1834) añadió una interpretación psicológica que tendía a comprender a las personas y, especialmente, a adivinar el momento básico de la inspiración creadora del escritor[48]. Augusto Boeckh (1785-1867), discípulo de F. Wolf así como de Schleiermacher, extendió el alcance de la comprensión a todo el dominio de las ciencias filológicas. En su *Enzyclopädie und Methode der philologischen Wissenschaften*, la filología se concebía como la reconstrucción de las construcciones del espíritu humano[49]. Lo que Boeckh aportó a la filología, lo iba a aportar Droysen a la historia; porque hizo pasar la noción de comprensión, del contexto de la estética y de la psicología al contexto más amplio de la historia: 1) haciendo de la expresión el objeto de la comprensión, y 2) haciendo notar que no solamente se expresan los individuos, sino también los grupos como las familias, los pueblos, los estados y las religiones[50].

Con Wilhelm Dilthey (1883-1911) hay una ampliación ulterior del horizonte. Dilthey descubrió que la escuela histórica alemana, aunque apelaba al hecho histórico en contra de una construcción idealista *a priori*, se encontraba, no obstante, en el ejercicio de sus procedimientos mucho más cerca de las ideas y normas idealistas que de las empiristas[51]. Con notable astucia reconoció que los éxi-

48. H. G. Gadamer, *Verdad y método, o. c.*, 237-252; R. E. Palmer, *Hermeneutics*, Northwestern, Evanston 1969, 84-97.
49. Hünerman, *Durchbruch*, 64; las páginas 63-69 hacen un esbozo del pensamiento de Boechk.
50. *Ibid.*, 106 ss.; Gadamer, *o. c.*, 270-276.
51. Gadamer, *o. c.*, 277.

tos de la escuela histórica, así como los éxitos anteriores de las ciencias naturales, constituían un nuevo dato para la teoría del conocimiento; propuso entonces construir sobre ese nuevo dato. Así como Kant había preguntado cómo eran posibles los principios universales *a priori*, Dilthey se propuso la cuestión de la posibilidad del conocimiento histórico y, de un modo más general, de la posibilidad de las ciencias humanas concebidas como *Geisteswissenschaften*[52].

Se puede decir que el paso fundamental de Dilthey consistió en la transposición del pensamiento hegeliano del *Geist* idealista al *Leben* humano. Se encuentra de nuevo en Dilthey el espíritu objetivo de Hegel, pero ese espíritu objetivo es solamente la integral de la objetivación efectuada en la vida humana concreta. La vida se expresa a sí misma. En la expresión está presente lo expresado. Es así como los datos de las ciencias humanas no son simplemente dados, sino que antes de cualquier interpretación son, en sí mismos, expresiones, manifestaciones, objetivaciones de la vida humana. Además, cuando un intérprete los comprende, comprende también la vida que allí se expresa, se manifiesta y se objetiva[53]. Finalmente, así como una interpretación expresa y comunica la comprensión de un intérprete, así también las objetivaciones de la vida son la interpretación propia que la vida da de sí misma. *Das Leben selbst legt sich aus*[54].

En la realidad concreta física, química y vital de la vida humana hay, pues, también significación. Es al mismo tiempo interior y exterior: interior en cuanto se expresa; exterior en cuanto expresada. Esta significación manifiesta necesidad y satisfacción; responde a valores; tiende a objetivos; ordena medios para la obtención de fines; constituye sistemas sociales y les confiere prestancia cultural; transforma el medio ambiente natural, etc.

Las numerosas expresiones de la vida individual están encadenadas entre sí por un tejido inteligible. Para llegar a esta conexión inteligible no basta con reunir todas las expresiones de una vida. Porque en cada una de las partes está presente un todo que se desarrolla, que articula a través de cada nuevo conjunto de circunstancias los valores que aprecia y las metas que persigue, realizando así su individualidad y particularidad. Así como la consciencia humana no está limitada al momento presente, sino que se amplía a partir de la acumulación de recuerdos, y avanza de acuerdo con su

52. *Ibid.*, 90 s; Palmer, *Hermeneutics*, 100 ss.
53. Gadamer, *o. c.*, 284, 287 s.
54. *Ibid.*, 286; Palmer, 103-114.

escala de preferencias en la realización de una jerarquía personal de metas, así también sus expresiones, no solamente en conjunto, sino aun separadamente, tienen la capacidad de manifestar la dirección y el dinamismo de una vida[55].

Así como hay inteligibilidad en la vida del individuo, la hay también en las significaciones comunes, en los valores comunes, en los propósitos comunes y en las actividades comunes y complementarias de los grupos. Pero así como esos valores, propósitos o actividades pueden ser comunes o complementarios, pueden también ser diferentes y opuestos, y entrar en conflicto. De esta manera se llega, en principio, a la posibilidad de la comprensión histórica. Porque si podemos comprender individualmente nuestras propias vidas y las vidas de los demás, podemos también comprenderlas en sus conexiones e interdependencias[56].

Además, así como los historiadores pueden narrar una serie inteligible de acontecimientos, también los especialistas en ciencias humanas pueden hacer el análisis de las estructuras y procesos que se repiten o se desarrollan en la vida individual y colectiva. Lejos de ser opuestas entre sí, la historia y las ciencias humanas serán interdependientes. El especialista en ciencias humanas tendrá que considerar sus datos dentro de su contexto histórico apropiado; y el historiador podrá dominar plenamente sus materiales, sólo si domina también las ciencias humanas pertinentes[57].

Pienso que se puede afirmar que Dilthey hizo mucho para resolver el problema específico que había planteado. Trazó de manera decisiva la distinción entre ciencias naturales y humanas. Concibió claramente la posibilidad del conocimiento histórico, que no se conforma ni a las construcciones *a priori* del idealismo, ni a los procedimientos de las ciencias naturales. Sin embargo, no resolvió el problema todavía más fundamental de superar tanto los presupuestos empiristas como los idealistas. Su *Lebensphilosophie* manifiesta tendencias empiristas; por otra parte, un empirista no puede asimilar su concepción de historia y de ciencias humanas basada en el *Verstehen*[58].

Dos avances sobre la posición de Dilthey se han desarrollado desde entonces y podemos tratarlos ahora brevemente. En primer

55. Gadamer, *o. c.*, 285 s.
56. Wilhelm Dilthey, *Pattern and Meaning in History*, edited and introduced by H. P. Rickman, Harper and Row, New York 1962; Allen and Unwin, London 1961, cap. 5 y 6.
57. *Ibid.*, 123.
58. Gadamer, *o. c.*, 292-304.

lugar, Edmundo Husserl (1859-1938) hizo evidente, mediante un minucioso análisis de la intencionalidad, que el pensamiento y el juicio humanos no son meros eventos psicológicos, sino que intrínsecamente siempre tienden a, se refieren a, y significan objetos distintos de sí mismos[59]. En segundo lugar, mientras Dilthey concebía la expresión como manifestación de la vida, Martin Heidegger (1889-1976) concibe que todos los proyectos humanos son productos de la comprensión; de esta manera el *Verstehen* es *Dasein* en la medida en que este último es la habilidad del hombre para ser[60]. De aquí se sigue la universalidad de la estructura hermenéutica; así como la interpretación procede de la comprensión de una expresión, así esta expresión procede de una comprensión de lo que un hombre puede ser.

Es conveniente que hagamos ahora algunos comentarios. En primer lugar, el uso que hacemos de las palabras intelección (*insight*) y comprensión (*understanding*) es más preciso y, al mismo tiempo, tiene una mayor amplitud que la connotación y denotación del *Verstehen*. La intelección ocurre en todo conocimiento humano: en las matemáticas, en las ciencias naturales, en el sentido común, en las ciencias humanas, en la historia, en la teología. Se produce 1) como respuesta al inquirir; 2) con relación a datos o representaciones sensibles, incluyendo palabras y símbolos de toda clase. Consiste en captar una relación o unidad inteligible en los datos, en la imagen, en el símbolo. Es la base dinámica de donde proceden la concepción, la definición, la hipótesis, la teoría, el sistema. Este proceso, que no es meramente inteligible sino inteligente, proporcionó el modelo humano de la teoría tomista y agustiniana acerca de la Trinidad[61]. Finalmente, la prueba simple y clara del carácter preconceptual de la intelección la tenemos en la reformulación moderna de la geometría euclideana[62]. En efecto, la obra *Elementos* de Euclides, depende de intelecciones que no fueron explicitadas en sus definiciones, axiomas y postulados; intelecciones que ocurren fácilmente, que fundamentan la validez de sus conclusiones, y que no se pueden expresar en un vocabulario estrictamente euclideano[63].

59. *Ibid.*, 306 s.
60. *Ibid.*, 324 s.
61. Esta es la tesis que sostengo en mi obra, *Verbum: Word and Idea in Aquinas*, Darton, Longman and Todd, University Press, London y Notre Dame 1967.
62. Véase, por ejemplo, H. G. Forder, *The Foundations of Euclidean Geometry*, Cambridge University Press, Cambridge 1927.
63. Por ejemplo, Euclides soluciona el problema de la construcción de un triángulo equilátero, trazando dos círculos que se cortan; pero no hay ninguna prueba euclideana de que los círculos tengan que cortarse. Además, prueba el teorema de que el ángulo exterior de un triángulo es mayor que el ángulo interior opuesto, construyendo dentro del ángulo exterior un ángulo igual al ángulo interior opuesto; pero no hay ninguna prueba euclideana de que el ángulo construido tenga que hallarse en el interior del ángulo exterior. No obstante el *tener que* puede ser captado por una intelección que no tiene una formulación euclideana.
64. Karl Heussi, *Die Krisis des Historismus*, Tübingen 1932, 20.
65. *Ibid.*, 37, 103.

En segundo lugar, la experiencia y la comprensión tomadas en conjunto no constituyen un conocimiento, sino solamente un pensamiento. El paso del pensamiento al conocimiento exige la captación reflexiva de lo virtualmente incondicionado, y su consecuente racional, el juicio. En los autores que hemos estado mencionando no se atiende suficientemente a este tercer nivel de la actividad cognoscitiva, y de ahí resulta que no logran separarse con nitidez y coherencia ni del empirismo ni del idealismo.

En tercer lugar, además de una captación inteligente del hecho cognoscitivo, la ruptura, tanto con relación al idealismo como al empirismo, implica la eliminación del mito cognoscitivo. Hay nociones del conocimiento y de la realidad que se forman en el curso de la infancia, y que representan el conocimiento como una visión, y la realidad como lo que está ahí delante para ser visto. En el curso de los siglos, esas nociones han suministrado los fundamentos inquebrantables del materialismo, del empirismo, del positivismo, del sensismo, del fenomenalismo, del behaviorismo y del pragmatismo, mientras constituyen, al mismo tiempo, nociones de conocimiento y de realidad que los idealistas saben que son absurdas.

V. Perspectivismo

En 1932, Karl Heussi publicó un pequeño libro titulado *Die Krisis des Historismus*. Las primeras veintiuna páginas pasaban revista a las diferentes significaciones del término *Historismus*. Entre los diversos sentidos de este término, Heussi retuvo, como exponente de crisis del *Historismus,* la concepción de historia corriente entre los historiadores alrededor del año 1900. Este punto de vista contenía cuatro elementos principales: 1) una toma de posición firme, pero simplista, acerca de la naturaleza de la objetividad; 2) la interconexión de todos los objetos históricos; 3) un proceso de desarrollo universal; 4) la restricción del interés histórico al mundo de la experiencia[64].

De estos cuatro elementos, el que provoca la crisis era el primero[65]. Alrededor de 1900, al insistir los historiadores en el peligro de desviaciones subjetivas, daban por supuesto que el objeto de la historia era algo dado de una manera estable, y estructurado sin equí-

vocos. Las opiniones de los hombres acerca del pasado pueden seguir cambiando, pero el pasado en sí mismo permanece siempre lo que fue. Por el contrario, Heussi sostenía que las estructuras estaban solamente en la mente de los hombres, que los investigadores podían obtener estructuras semejantes a condición de partir de la misma óptica, y que la realidad histórica, lejos de estar inequívocamente estructurada, era más bien un inagotable estímulo para interpretaciones históricas siempre nuevas[66].

Aunque tal afirmación contiene implicaciones idealistas, por lo menos Heussi no deseaba que fuera interpretada demasiado estrictamente. Se apresuraba a añadir que hay muchas constantes en la vida humana, y que estructuras determinadas inequívocamente no son raras. Lo que se manifiesta problemático es la inserción de esas constantes y estructuras en conjuntos más amplios. Así, cuanto menos numerosos y menos amplios sean los contextos a que pertenece una persona, un grupo, o un movimiento, tanto menos probable es que los progresos ulteriores impliquen una revisión de la historia anterior[67]. Por otra parte, cuando entran en juego diferentes visiones del mundo y diferentes valores, se puede esperar que haya acuerdo acerca de incidentes particulares y de conjuntos particulares, pero desacuerdo sobre cuestiones más amplias y sobre interconexiones menos inmediatas[68].

Sin embargo, hay que añadir una limitación más fundamental. La idea central de Heussi es que la realidad histórica es excesivamente complicada para que alguna vez se pueda obtener una descripción completa y exhaustiva de ella. Nadie será capaz de relatar nunca todo lo que sucedió en la batalla de Leipzig, del 16 al 19 de octubre de 1813. El historiador selecciona inevitablemente lo que cree que tiene importancia, y omite lo que considera que no la tiene. Hasta cierto punto, esta selección se hace espontáneamente, en virtud de cierta facultad misteriosa que puede determinar lo que hay que esperar; facultad que agrupa y construye, que posee la fineza requerida para evaluar y matizar; en una palabra, una facultad que opera como si existiera en el espíritu una ley de perspectiva que lo dirigiera y controlara todo; de manera que, dada la óptica en que se coloca el historiador, dado su medio, sus presuposiciones, su formación, deben resultar precisamente las estructuras, los énfasis y la selección que efectivamente resultan. En fin, ese resultado no puede

66. *Ibid.*, 56.
67. *Ibid.*, 57 s.
68. *Ibid.*, 58.

ser designado como una mera reestructuración de los materiales antiguos, sino que es algo nuevo. No corresponde a la inagotable complejidad de la realidad histórica. Pero el seleccionar lo que es significativo o importante desde un determinado punto de vista, sirve para significar y describir la realidad histórica en alguna forma incompleta y aproximada[69].

Este carácter incompleto y aproximado de la narrativa histórica explica por qué la historia se vuelve a escribir en cada nueva generación. La experiencia histórica plantea interrogantes. Pero para plantear interrogantes es necesario utilizar las categorías lingüísticas, y tales categorías conllevan una multitud de presupuestos y de implicaciones. Las categorías están además coloreadas por un cortejo de intereses, gustos, sentimientos, sugerencias y evocaciones. El historiador actúa inevitablemente bajo el influjo de su lenguaje, de su educación, de su medio, todo lo cual cambia irremediablemente con el paso del tiempo[70], provocando la oferta y la demanda de nuevas formas de enfocar la historia. Así, por ejemplo, obras históricas excelentes, compuestas en las últimas décadas del siglo XIX, perdieron todo su interés hacia los años treinta de nuestro siglo, aun entre lectores que concordaban plenamente con los autores antiguos en sus puntos de vista religiosos, teológicos, políticos y sociales[71].

La razón por la cual el historiador no puede escaparse de su tiempo y de su ambiente, es porque el desarrollo de la comprensión histórica no admite la objetivación sistemática. Los matemáticos se someten al rigor de la formación para asegurarse de que no están usando intelecciones no reconocidas. Los científicos definen sus términos sistemáticamente, formulan con precisión sus hipótesis, desarrollan rigurosamente los supuestos e implicaciones de esas hipótesis, y llevan adelante minuciosos programas de verificación mediante la observación o los experimentos. Los filósofos pueden recurrir al método transcendental. Pero el historiador ha de encontrar su camino en la complejidad de la realidad histórica, siguiendo el mismo tipo y modo de desarrollo de la comprensión que el resto de nosotros emplea en la vida cotidiana. Su punto de partida no es un conjunto

69. *Ibid.*, 47 s. Este pasaje es una excelente descripción de acumulación de intelecciones, aunque Heussi mismo es de la opinión (*o. c.* 60) de que *Verstehen* se refiere únicamente a las fases constructivas más amplias y no a la constitución básica del conocimiento histórico. En lo referente a la selección en historia, véase Marrou, *Meaning and History*, 200; también Charlotte W. Smith, *Carl Becker: On History and the Climate of Opinion*, Cornell University Press, Ithaca, N. Y. 1956, 125-130.
70. Heussi, *Krisis*, 52-56.
71. *Ibid.*, 51.

de postulados, o alguna teoría que sea aceptada comunmente, sino todo lo que el historiador ya conoce y cree. Cuanto más inteligente y más cultivado sea el historiador, cuanto más amplia sea su experiencia, cuanto más abierto sea a los valores humanos, cuanto más competente y rigurosa sea su formación, tanto mayor será su capacidad para descubrir el pasado[72]. Cuando una investigación va teniendo buen éxito, las intelecciones son numerosas y la coherencia que brota entre ellas es tan espontánea, la manera en que se complementan, se matizan o se corrigen unas y otras es tan inmediata y tan hábil, que el historiador no es capaz de objetivar cada uno de los giros que se dan en la génesis de su descubrimiento, sino únicamente las grandes líneas del cuadro histórico a que eventualmente llega[73].

Al decir que el historiador no puede evadirse de su herencia cultural, no quiero insinuar que no pueda superar los prejuicios individuales, colectivos o generales[74], o que no pueda pasar por una conversión intelectual, moral o religiosa. Tampoco pretendo retractar de ninguna manera lo que dije anteriormente sobre el carácter «extático» del desarrollo de la intelección histórica; ni sobre la capacidad que tiene el historiador de salirse del punto de vista de su tiempo y lugar y de llegar a comprender y a apreciar la mentalidad y los valores de otro tiempo y lugar. Finalmente, tampoco quiero dar a entender que historiadores con herencias culturales diferentes no puedan llegar a comprenderse entre sí, o no puedan pasar de visiones divergentes sobre el pasado o visiones convergentes sobre el mismo[75].

La concepción que estoy tratando de poner de relieve es lo que se llama perspectivismo. Mientras el relativismo ha perdido toda esperanza de encontrar la verdad, el perspectivismo subraya la complejidad de la materia sobre la que escribe el historiador, así como la diferencia específica del conocimiento histórico con relación al conocimiento matemático, científico o filosófico. El perspectivismo no encierra a los historiadores en sus herencias culturales, no los confina a sus prejuicios, ni les niega el acceso al desarrollo y a la apertura del espíritu. Pero sí señala que historiadores con herencias culturales diferentes tendrán que liberarse de sus prejuicios, convertirse, llegar a comprender mentalidades totalmente diferentes de otros tiempos y lugares, e incluso buscar comprenderse unos a otros en lo que cada uno tiene de específico. Podrán investigar la misma

72. Marrou, *Meaning and History*, 247.
73. *Ibid.*, 292 s; cf. Smith, *Carl Becker*, 128, 130.
74. Sobre las desviaciones, véase *Insight*, 218-242.
75. Marrou, *Meaning of History*, 235.

área, pero las preguntas que plantearán serán distintas. Aunque las preguntas sean semejantes, los contextos implícitos que definen las suposiciones e implicaciones no son idénticos. Algunos historiadores tendrán por seguro lo que otros se esfuerzan por probar. Los descubrimientos pueden ser equivalentes, aunque obtenidos a partir de conjuntos de preguntas previas diferentes; pueden ser expresados en términos diferentes y conducir, así, a secuencias diferentes de preguntas ulteriores. Aun cuando los resultados sean muy semejantes, los relatos serán escritos para lectores diferentes, y cada historiador tiene que prestar especial atención a lo que sus lectores fácilmente pasarían por alto, o apreciarían de manera equivocada.

Tal es el perspectivismo. Este término puede ser empleado en un sentido amplio para referirse a cualquier caso en el que historiadores diferentes tratan de manera distinta la misma materia. Pero su significación propia es del todo específica. El perspectivismo no se refiere a diferencias provenientes de la falibilidad humana, a juicios erróneos de posibilidad, probabilidad, realidad o valor. Tampoco se refiere a diferencias debidas a fallos personales, a falta de agudeza intelectual, a inadvertencias, o a falta de habilidad o de un trabajo concienzudo. No se refiere a la historia como a un proceso evolutivo, como a esa conquista gradual que descubre caminos siempre nuevos para convertir elementos potenciales de prueba en elementos formales y, eventualmente, en elementos actuales de prueba[76].

En su sentido propio y específico, el perspectivismo resulta de tres factores. En primer lugar, el historiador es limitado; su información es incompleta, su comprensión no domina todos los datos que están a su alcance, y sus juicios no son todos ciertos. Si su información fuera completa, si su comprensión lo incluyera todo, si sus juicios fueran todos ciertos, no habría entonces espacio ni para la selección, ni para el perspectivismo. La realidad histórica sería conocida en su fijeza y en sus estructuras inequívocas.

En segundo lugar, el historiador realiza una selección. El elemento principal que interviene en ese proceso de selección es el sentido común, desarrollo espontáneo de la comprensión, el cual puede ser objetivado en sus resultados pero no en el momento en que realmente se produce. A su vez, este proceso está condicionado por todo el proceso anterior del desarrollo del historiador y sus adquisiciones. Brevemente, el proceso de selección no está sujeto, ni en sí mismo, ni en sus condiciones iniciales, a formas objetivas de control.

76. Collingwood, *Idea of History*, 247; Marrou, p. 291.

En tercer lugar, se puede esperar que los procesos de selección y sus condiciones iniciales sean variables según los individuos. Porque los historiadores son seres históricos, sumergidos en un proceso evolutivo en el que las situaciones cambian, las significaciones se modifican y los diferentes individuos reaccionan cada uno a su manera.

En resumen, el proceso histórico y, dentro de él, el desarrollo personal del historiador originan una serie de puntos de vista diferentes. Los puntos de vista diferentes dan lugar a procesos selectivos diferentes. Los diferentes procesos selectivos producen historias diferentes, que 1) no son contradictorias; 2) no constituyen una información ni una explicación completa; 3) pero sí son un cuadro representativo, incompleto y aproximado de una realidad enormemente compleja.

¿Entonces, la historia no es una ciencia, sino un arte? Collingwood ha señalado tres diferencias entre la narración histórica y la ficción literaria. La narración histórica considera sucesos situados en el espacio y datados en el tiempo; en una novela los sitios y las fechas pueden ser y son, en gran parte, ficticios. En segundo lugar, todas las narraciones históricas tienen que ser compatibles entre sí y tender a formar una sola visión. En tercer lugar, la narración histórica tiene que estar justificada, en todos sus pasos, por elementos de prueba; pero la novela, o no hace ninguna apelación a los elementos de prueba o, si la hace, esa apelación es normalmente parte de la ficción[77].

Por otro lado, la historia se diferencia de las ciencias naturales, porque su objeto está constituido en parte por la significación y el valor, mientras que los objetos de las ciencias naturales no lo están. Además, difiere tanto de las ciencias naturales como de las humanas, porque sus resultados son descripciones y narraciones acerca de personas, acciones y cosas particulares, mientras que los resultados de las ciencias naturales y de las ciencias humanas pretenden tener una validez universal. Finalmente, si bien se puede decir que la historia es una ciencia en el sentido de que es guiada por un método, y que ese método conduce a respuestas unívocas cuando se plantean preguntas idénticas, y que los resultados de las investigaciones históricas son acumulativos, hay que reconocer, sin embargo, que esas propiedades del método no se realizan de la misma manera en la historia y en las ciencias naturales o humanas.

Todo descubrimiento es una acumulación de intelecciones. Pero en las ciencias esa acumulación se traduce en un sistema bien definido, mientras que en la historia se expresa en una narración y descripción acerca de puntos particulares. El sistema científico puede ser comprobado de muchísimas maneras diferentes, pero la descripción y la narración, que excitan la sospecha de modos muy variados, sólo pueden ser comprobadas mediante la repetición de la investigación inicial. En las ciencias el avance consiste en construir un sistema mejor; pero en la historia el progreso consiste en obtener una comprensión más plena y más penetrante de un mayor número de puntos particulares. En fin, el científico puede aspirar a ofrecer una explicación plena de todos los fenómenos, ya que sus explicaciones son leyes y estructuras que pueden cubrir innumerables ejemplos; pero el historiador que pretendiera ofrecer una explicación plena de toda la historia necesitaría una información más amplia que la disponible, y tendría que dar un número infinito de explicaciones.

Volvamos ahora, por un momento, al concepto de historia comúnmente aceptado a principios de este siglo. Por lo que acabamos de decir, es manifiesto que su error no estaba precisamente en donde Karl Heussi lo situaba. El pasado es algo fijo y sus estructuras inteligibles son inequívocas. Pero ese pasado fijo e inequívoco es el pasado enormemente complejo que los historiadores conocen sólo de manera incompleta y aproximada. Ese conocimiento incompleto y aproximado del pasado es lo que da origen al perspectivismo.

Finalmente, afirmar el perspectivismo es rechazar una vez más la idea de que el historiador sólo tiene que narrar todos los hechos, y dejarlos hablar por sí mismos. Es deplorar una vez más la concepción de la historia escrita a base de tijeras y pegante. Es lamentar una vez más, con M. Marrou, el estrago causado por las teorías positivistas de la historia llamada «científica»[78]. Pero afirmar el perspectivismo añade un nuevo aspecto: revela que la historia no habla solamente del pasado, sino también del presente. Los historiadores pasan de moda solamente para ser redescubiertos. Ese redescubrimiento los halla más anticuados que nunca; pero la importancia de ese redescubrimiento consiste, no en el pasado acerca del cual escribió el historiador, sino en su propia auto-revelación. Su relato se aprecia ahora por lo mucho que encarna de la humanidad del autor, y porque aporta un testimonio de primera mano sobre el historiador, su ambiente y su tiempo[79].

77. Collingwood, *Idea*, 246.

78. Marrou, *Meaning of History*, 10 s, 23, 54, 138, 161 s, 231.
79. *Ibid.*, 296.

VI. Horizontes

Sir Lewis Namier definió el sentido histórico como «una comprensión intuitiva de la manera como las cosas se suceden»[80]. Seguramente él se refería al caso en que tal comprensión intuitiva es el fruto de la investigación histórica, pero nuestro interés actual por los horizontes dirige nuestra atención a la comprensión previa que el historiador deriva, no del estudio histórico, sino de otras fuentes.

Carl Becker trató este asunto en una comunicación leída en Cornell en 1937 y en Princeton en 1938. Su tema era la regla de Bernheim, según la cual un hecho no puede ser establecido sino por el testimonio de al menos dos testigos independientes y que no se equivocan. Al considerar cada uno de los términos de la regla, su interés se fijó en esta cuestión: cuando los historiadores consideran que los testigos están equivocados, ¿es porque descubren que esos testigos están apasionados o emocionalmente implicados, o porque su memoria es defectuosa, o simplemente por la visión que tiene el historiador acerca de lo que es posible o imposible? La respuesta de Becker sostenía esta última disyuntiva. Cuando el historiador está convencido de que un evento es imposible, dirá siempre que los testigos están equivocados, lo mismo si son dos, que si son doscientos. En otras palabras, los historiadores tienen sus preconcepciones, si no acerca de lo que tuvo que haber sucedido, por lo menos, acerca de lo que no pudo haber sucedido. Tales preconcepciones se derivan, no del estudio de la historia, sino del clima de opinión en que vive el historiador, y del cual toma, sin darse cuenta, ciertas convicciones fijas acerca de la naturaleza del hombre y del mundo. Una vez arraigadas esas convicciones, es más fácil para el historiador creer que cualquier número de testigos está engañado, que admitir que lo imposible ha ocurrido efectivamente[81].

Este reconocimiento explícito de que los historiadores tienen ideas preconcebidas y de que tales ideas modifican su manera de escribir la historia, está en perfecto acuerdo, no solamente con lo que ya hemos referido sobre las opiniones de Becker, sino también con lo que nosotros mismos hemos dicho acerca de los horizontes y acerca de la significación. Porque cada uno de nosotros vive en un mundo mediado por la significación, un mundo construido en el curso de los años por la suma total de nuestras actividades conscientes e intencionales. Dicho mundo no se reduce a un conjunto de detalles, sino que incluye opciones fundamentales. Y una vez que

80. Véase Stern, *Varieties*, 375.
81. Smith, *Carl Becker*, 89-90.

esas opciones han sido asumidas y se ha construido sobre ellas, hay que mantenerlas; de lo contrario hay que retroceder, desgarrar, reconstruir. Un procedimiento tan radical no se emprende fácilmente; ni se realiza cómodamente; ni se termina rápidamente. Es comparable a una operación de cirugía mayor, y la mayoría de nosotros toma el bisturí cautelosamente y lo maneja torpemente.

Pero tomemos el caso en que el historiador se esfuerza por ampliar su mundo mediado por la significación, por enriquecerlo en lo referente al pasado, a lo humano, a lo particular. Sus preguntas históricas se refieren en gran parte a asuntos de detalle. Pero pueden implicar también cuestiones de principio, cuestiones que tocan opciones fundamentales, como por ejemplo: ¿pueden ocurrir milagros? Si el historiador ha construido su mundo sobre la convicción de que los milagros son imposibles, ¿qué va a hacer con los testigos que dan testimonio de milagros como de hechos reales? Obviamente, o tendrá que echar pie atrás y construir su mundo sobre nuevas bases, o tendrá que declarar que esos testigos son incompetentes, o deshonestos, o que se han equivocado. Becker tenía toda la razón al afirmar que este último constituye el camino más fácil. La realidad es que, sean pocos o muchos, esos testigos sólo podrán existir en el mundo de dicho historiador, si son declarados incompetentes o deshonestos, o si se declara que están equivocados.

Más de un cuarto de siglo antes, en su ensayo *Detachment and the Writing of History*, Becker había sido plenamente consciente de que, cualquiera que fuera el desprendimiento mostrado por los historiadores, de hecho no estaban desprendidos de las ideas dominantes de su época[82]. Sabían perfectamente que ninguna cantidad de testimonios era capaz de establecer algo del pasado que no se encontrara en el presente[83]. Los argumentos de Hume nunca probaron realmente que no hubieran ocurrido milagros. La verdad que encierran es la de que el historiador no puede tratar inteligentemente el pasado cuando permite que ese pasado sea ininteligible para él[84]. El historiador excluye los milagros porque son contrarios a las leyes de la naturaleza que en su generación son consideradas como algo establecido definitivamente; pero si los científicos llegan a encontrar en la experiencia un lugar para los milagros, habrá entonces historiadores que les restituirán su puesto en la historia[85].

82. Becker, *Detachment and the Writing of History*, 25.
83. *Ibid.*, 12.
84. *Ibid.*, 13.
85. *Ibid.*, 13 s.

Lo que vale para cuestiones de hecho, vale también para cuestiones de interpretación. Por ejemplo, la Religión persiste en el siglo XX, pero no sostiene ya el ascetismo medieval. Así, los monasterios se asocian menos con la salvación de las almas y más con la hospitalidad brindada a los viajeros y con la desecación de los terrenos pantanosos. San Simeón el Estilita no es una imposibilidad física; puede cuadrar perfectamente, junto con unicornios y caballeros andantes, en un mundo infantil; pero sus motivaciones se hallan fuera de la experiencia corriente de un adulto, y por eso lo más conveniente es declarar que tales motivaciones son patológicas[86].

La tesis de Becker de que los historiadores operan siempre a la luz de ideas preconcebidas, implica un rechazo del ideal de la Ilustración y del Romanticismo, de una historia sin presuposiciones[87]. Ese ideal tiene, desde luego, la ventaja de excluir desde el comienzo todos los errores que el historiador ha tomado de sus padres y maestros, así como los que él mismo ha generado por su falta de atención, de agudeza intelectual, y por los juicios defectuosos a que ha llegado. Pero queda en pie el hecho de que mientras los matemáticos, los científicos y los filósofos operan todos sobre presuposiciones que pueden reconocer explícitamente, el historiador trabaja bajo el influjo de todo su desarrollo personal, y ese desarrollo no admite una formulación y un reconocimiento explícitos[88]. Decir que el historiador debe operar sin presuposiciones es afirmar el principio de la cabeza vacía, exigir que el historiador carezca de educación, pretender que sea ajeno al proceso llamado unas veces socialización y otras aculturación[89], despojarlo de su historicidad. Porque las presuposiciones del historiador no son solamente las suyas propias, sino también las que viven en él por haber sido acumuladas lentamente a lo largo de los siglos en el proceso de desarrollo de la cultura humana y de la sociedad[90].

Fue Newman quien advirtió, a propósito de la duda metódica cartesiana, que sería mejor creerlo todo, que dudar de todo. Porque la duda universal nos deja sin ninguna base para avanzar, mientras que la creencia universal puede contener alguna verdad que con el tiempo pueda eliminar gradualmente los errores. Siguiendo una línea semejante de pensamiento, juzgo que debemos aceptar que los

86. *Ibid.*, 22 s.
87. Cf. Gadamer, *o. c.*, 338 ss.
88. Véase *Insight*, 175.
89. Véase P. Berger y T. Luckmann, ***La construcción social de la realidad***, Amorrortu, Buenos Aires 1973.
90. Gadamer, *o. c.*, 344.

historiadores sean instruidos, socializados y aculturados; en una palabra, que sean seres históricos, aun cuando eso los haga incidir en algún error. Tenemos que permitirles escribir la historia a la luz de todo lo que de hecho conocen, o creen conocer, y de todo lo que, por inadvertencia, tienen por seguro; no pueden proceder de otra manera, y es bueno que una sociedad pluralista les permita hacer lo que pueden. Pero no necesitamos proclamar que están escribiendo historia sin presuposiciones cuando esto es algo que nadie puede hacer. Tenemos que reconocer que, al admitir que la historia se escribe a la luz de ideas preconcebidas, podemos encontrarnos con diferentes nociones de historia, diferentes métodos de investigación histórica, puntos de vista incompatibles e historias irreconciliables[91]. Finalmente, tenemos que buscar métodos que ayuden a los investigadores a evitar desde el comienzo presuposiciones y procedimientos incoherentes, y tenemos también que desarrollar métodos que sirvan para superar las diferencias cuando se hayan escrito historias incompatibles.

Todo lo que se puede lograr en la presente sección es reconocer simplemente estas necesidades. Responder a tales necesidades no pertenece a esta especialización funcional, constitutiva de la teología, que es la historia, sino a especializaciones posteriores, como la dialéctica y la explicitación de los fundamentos. Porque cualquier cambio notable de horizonte se realiza, no apoyándose en ese mismo horizonte, sino enfocando una alternativa diferente, y a primera vista incomprensible, y pasando luego por una conversión.

VII. Estructuras heurísticas

¿Tiene el historiador compromisos filosóficos? ¿emplea analogías, usa tipos ideales, sigue alguna teoría de la historia? ¿aporta explicaciones, investiga causas, determina leyes? ¿persigue objetivos socio-culturales, está sujeto a prejuicios, o se encuentra libre de ellos? ¿la historia es neutral con relación a los valores, o está interesada en ellos? ¿los historiadores conocen, o creen?

Tales son algunos de los interrogantes que se plantean. Ellos se refieren no solamente a la noción que el historiador tiene de historia, sino que tocan también su práctica investigadora y su forma de escribir historia. Respuestas diferentes modificarán, según el caso, esta o aquella estructura heurística[92], es decir, este o aquel elemento del método histórico.

91. Por el contrario, el perspectivismo (como entendemos el término) da cuenta de las diferencias entre los relatos históricos, pero no de las incompatibilidades.
92. Sobre las estructuras heurísticas, véase *Insight*. Nótese que heurística tiene la misma raíz de eureka.

En primer lugar, no es necesario que el historiador se preocupe por la filosofía, entendiendo esta palabra en un sentido ordinario y demasiado general, que denota los contenidos de todos aquellos libros y cursos que se dicen filosóficos. No hay ninguna razón para que el historiador trate de encontrar su camino a través de este laberinto.

Hay, sin embargo, una conexión muy real entre el historiador y la filosofía, si la «filosofía» se entiende en un sentido extremadamente restringido, a saber, como el conjunto de condiciones reales de posibilidad de la investigación histórica. Estas condiciones reales son: el género humano, las reliquias y huellas de su pasado, la comunidad de historiadores con sus tradiciones e instrumentos y con sus operaciones conscientes e intencionales, especialmente en cuanto ocurren en la investigación histórica. Hay que anotar que las condiciones a que nos referimos son las condiciones de posibilidad y no el conjunto, mucho más amplio y determinado, que condiciona en cada caso la investigación histórica.

En resumen, la historia está relacionada con la filosofía como el método histórico está relacionado con el método transcendental, o también como el método teológico está relacionado con el método transcendental. Puede ser que el historiador conozca, o no, esa relación. Si la conoce, tanto mejor. Si no la conoce, puede ser, no obstante, un excelente historiador, precisamente como el señor Jourdain puede hablar excelente francés sin conocer que su discurso es prosa. Pero aunque puede ser un excelente historiador, no es probable que sea capaz de hablar acerca de los procedimientos propios de la investigación histórica sin tropezar con los problemas que hemos venido describiendo en este capítulo.

En segundo lugar, es claro que el historiador tiene que emplear algo semejante a la analogía cuando pasa del presente al pasado. La dificultad está en que el término analogía abarca procedimientos completamente diversos, desde algunos altamente dignos de confianza, hasta otros que son falaces. Por consiguiente, hay que hacer algunas distinciones.

Se dice, en general, que el presente y el pasado son análogos cuando son en parte semejantes y en parte diversos. Además, se presume por lo general que el pasado es semejante al presente, excepto en la medida en que haya elementos de prueba en favor de la diversidad. Finalmente, en la medida en que haya elementos de prueba en favor de la diversidad, el historiador habla de historia; pero en la medida en que el historiador afirme que tiene que haber semejanza, o que no puede haber diversidad, entonces está proyectando sobre el pasado el clima de opinión en el cual vive, o está representando una posición filosófica.

No hay que presumir que el presente es conocido completamente y en su integridad. Por el contrario, hemos venido insistiendo en que la visión de conjunto de un período histórico no se debe esperar de los contemporáneos, sino de los historiadores. Además, aunque el historiador tiene que construir sus analogías basándose en primera instancia en el conocimiento que tiene del presente, puede no obstante aprender historia de esta manera y construir después la historia ulterior basándose en la analogía del pasado ya conocido.

Además, la naturaleza es uniforme, pero las estructuras sociales y las interpretaciones culturales están sujetas a cambio. Existen en nuestros días sociedades y culturas extremadamente diversas, y tenemos a disposición elementos de prueba para sacar a la luz, con métodos históricos, diferencias todavía más numerosas. Se oye decir a veces que el pasado tiene que conformarse con la experiencia del presente, pero sobre esa opinión ya se pronunció Collingwood con gran acritud. Los antiguos griegos y romanos limitaban el número de sus poblaciones abandonando a los recién nacidos. El hecho no se hace dudoso por caer fuera de la experiencia ordinaria de los colaboradores de la *Cambridge Ancient History*[93].

La posibilidad y la existencia de los milagros son asuntos que no atañen al metodólogo, sino al teólogo, pero puedo anotar que la uniformidad de la naturaleza ha sido concebida de maneras diferentes en épocas diferentes. En el siglo XIX se pensaba que las leyes naturales expresaban necesidad, y se tomaba en serio la afirmación de Laplace, según la cual era posible teóricamente deducir la marcha completa de los acontecimientos a partir de una etapa dada en el proceso del mundo físico. Actualmente se considera que las leyes naturales de tipo clásico no son necesarias, sino que son solamente posibilidades verificadas; se las generaliza con base en el principio de que cosas semejantes se comprenden de manera semejante; constituyen una base para la predicción o la deducción, no por sí mismas, sino solamente cuando se las combina en esquemas de recurrencia; tales esquemas funcionan concretamente y no de manera absoluta, es decir, sólo cuando los otros factores no varían; y que esos factores varíen, o no, es cuestión de frecuencias estadísticas[94]. Evidentemente, el problema científico relativo a los milagros ha perdido fuerza.

Finalmente, aunque cada historiador tiene que trabajar con base en las analogías de lo que conoce del presente y ha aprendido del

93. Collingwood, *Idea of History*, 240.
94. Para esta noción de ciencia, véase *Insight*, cap. 2, 3 y 4.

pasado, la confrontación dialéctica de los relatos históricos contradictorios necesita una base que sea universalmente accesible. La base que nosotros ofreceríamos sería el método transcendental, ampliado a los métodos de la teología y de la historia mediante construcciones derivadas del mismo método transcendental. En otras palabras, sería algo parecido a lo que hemos estado elaborando en el curso de estos capítulos. Sin duda, quienes tengan posiciones filosóficas diferentes propondrán alternativas. Pero tales alternativas no servirán más que para aclarar ulteriormente la dialéctica que se manifiesta en las investigaciones, las interpretaciones y los relatos históricos divergentes.

En tercer lugar, ¿utilizan los historiadores tipos-ideales? Me apresuro a observar que la noción y uso de tipo-ideal son asociados ordinariamente con el nombre del sociólogo alemán Max Weber, aunque de todo esto se ha tratado en un contexto estrictamente histórico, entre otros, por M. Marrou.

El tipo-ideal no es una descripción de la realidad, ni una hipótesis acerca de la realidad. Es una construcción teórica en la cual eventos posibles son religados entre sí para constituir un sistema coherente en sí mismo. Su utilidad es a la vez heurística y expositiva; es decir, puede ser útil en cuanto sugiere hipótesis y ayuda a formularlas; además, cuando una situación concreta se aproxima a la construcción teórica, puede guiar el análisis de esa situación y favorecer una clara comprensión de la misma[95].

M. Marrou considera *La cité antique* de Fustel de Coulanges como un tipo-ideal. La ciudad-estado es concebida allí como una confederación de grandes familias patriarcales, reunidas en fratrías y después en tribus. La ciudad se consolidaba por medio de los cultos a los antepasados o a los héroes, practicados alrededor de un centro común. Semejante estructura se basa, no en una selección de lo que es común a todos los casos de ciudades antiguas, ni tomando lo que es común a la mayoría de los casos, sino concentrándose en los casos más favorables, es decir, en los casos que ofrecen una inteligibilidad mayor y mejores posibilidades de explicación. La utilización de dicho tipo-ideal es doble. En la medida en que la situación histórica corresponde a las condiciones del tipo-ideal, la situación recibe una iluminación particular. En la medida en que la situación histórica no corresponde a las condiciones del

95. Max Weber, *The Methodology of the Social Sciences*, Free Press, New York 1949, 89 ss (ed. cast.: *Ensayos sobre metodología sociológica*, Amorrortu, Buenos Aires 1973).

tipo-ideal, éste pone al descubierto diferencias precisas que de otra manera habrían pasado inadvertidas, y suscita interrogantes que en otra forma nunca se habrían propuesto[96].

M. Marrou aprueba el uso de tipos-ideales en la investigación histórica, pero formula dos advertencias. Primera: los tipos ideales son solamente construcciones teóricas; hay que resistir a la tentación de los entusiastas que las toman como descripciones de la realidad; aun cuando coincidan con las características mayores de una realidad histórica, no debemos contentarnos fácilmente con ellos, ni pasar por alto las inexactitudes, ni reducir la historia a lo que solamente es un esquema abstracto. Segunda advertencia: es difícil elaborar tipos-ideales apropiados; cuanto más rica y más esclarecedora es la construcción, tanto mayor es la dificultad de aplicarla; y cuanto más sumaria y vaga es la construcción tanto menos es capaz de contribuir seriamente al estudio de la historia[97].

Finalmente, quisiera sugerir que el libro de Arnold Toynbee *Study of History* puede ser considerado como una fuente de tipos-ideales. El mismo Toynbee ha admitido que su obra no fue tan empírica como él creyó un tiempo. Por la misma época, un crítico tan firme como Pieter Geyl[98] encontraba la obra como inmensamente estimulante y reconocía que espíritus tan audaces e imaginativos como el de Toynbee tenían una función esencial que cumplir[99]. A mi parecer, esa función consiste en ofrecer los materiales de donde puedan derivarse tipos-ideales cuidadosamente formulados.

En cuarto lugar, ¿se deja guiar el historiador por alguna teoría de la historia? Por teoría de la historia no quiero dar a entender la aplicación que se hace a la historia de una teoría establecida científica, filosófica, o teológicamente. Tales teorías tienen su propia manera de convalidación y deben ser juzgadas basándose en a sus propios méritos; ellas amplían el conocimiento del historiador, y le permiten precisar más el contenido de sus percepciones; no constituyen un saber histórico, pero facilitan su desarrollo.

Por teoría de la historia entiendo una teoría que va más allá de sus fundamentos científicos, filosóficos, o teológicos, y se pronuncia sobre el curso actual de los acontecimientos humanos. Teorías semejantes son expuestas, por ejemplo, por Bruce Mazlish cuando trata de los grandes especulativos, desde Vico hasta Freud[100]. Esas teorías

96. Marrou, *Meaning of History*, 167 ss.
97. *Ibid.*, 170 ss.
98. Véanse sus críticas en su obra *Debates with Historians*.
99. P. Gardiner, *Theories of History*, 319.
100. En su *The Riddle of History*, Harper and Row, New York 1966.

deben ser criticadas a la luz de sus fundamentos científicos, filosóficos o teológicos. En cuanto sobreviven a dicha crítica, poseen la utilidad de tipos-ideales a gran escala[101], y pueden ser empleadas teniendo en cuenta las precauciones ya indicadas para el uso de los tipos-ideales. Pero esas teorías nunca captan en plenitud la complejidad de la realidad histórica y, por consiguiente, tienden a poner en altorrelieve ciertos aspectos y nexos, y a descuidar otros que pueden ser de igual o mayor importancia. En frase de M. Marrou, «...las hipótesis más ingenuas... subrayan con lápiz rojo ciertas líneas perdidas en un diagrama cuyas mil curvas se cruzan entre sí y en todas direcciones»[102]. Las hipótesis generales, aunque tienen su utilidad, se convierten fácilmente en «grandes máquinas para impedir la comprensión»[103].

En quinto lugar, ¿da explicaciones el historiador? Utilizando la distinción alemana entre *erklären* y *verstehen*, los especialistas de las ciencias dan explicaciones, mientras que el historiador no hace más que comprender. Sin embargo, esta distinción es un tanto artificial. Tanto los científicos como los historiadores comprenden; y ambos comunican la inteligibilidad que han captado. La diferencia reside en el género de inteligibilidad que captan y en la manera en que ella se desarrolla. La inteligibilidad científica trata de formar un sistema o estructura internamente coherente y válida para cualquier conjunto o serie específica de casos. Esa inteligibilidad se expresa en un vocabulario técnico y es verificada constantemente por medio de la confrontación de sus diversas implicaciones con los datos; además, se la ajusta o se la sustituye cuando no responde positivamente a las diversas formas de verificación. En contraste con la anterior, la inteligibilidad histórica se asemeja a la inteligibilidad alcanzada por el sentido común. Representa el contenido de una acumulación habitual de intelecciones que en sí mismas son incompletas; nunca se las aplica sin hacer una pausa para captar hasta qué punto son pertinentes y, si es necesario, añadir algunas intelecciones suplementarias tomadas de la situación que se tiene entre manos. Esta comprensión propia del sentido común es como una herramienta adaptable a usos variados y muy numerosos, y cuya adaptación se hace según la tarea precisa que se tiene entre manos. De aquí que el sentido común piense y hable, proponga y actúe con relación, no a lo general, sino a lo particular y concreto. Sus formulaciones generales no son principios, pertinentes a todos los casos posibles, sino proverbios

101. Véase B. Mazlish, *o. c.*, 447.
102. Marrou, *Meaning of History*, 200.
103. *Ibid.*, 201.

que dicen lo que puede ser útil tener presente en determinados casos; estos proverbios de ordinario son redondeados con un consejo contradictorio. Por ejemplo: ¡mira antes de saltar! ¡el que duda está perdido![104].

La explicación histórica es una ampliación refinada de la comprensión del sentido común. Su propósito es hacer una reconstrucción inteligente del pasado, pero no basándose en sus elementos rutinarios, sino a partir de las iniciativas originales que brotaron de esos elementos; busca, además, presentar el encadenamiento existente entre cada una de las iniciativas originales y sus consecuencias, y el desarrollo de un proceso que, en teoría, podría repetirse, pero que con toda probabilidad nunca se repetirá.

En sexto lugar, ¿investiga el historiador las causas y descubre las leyes? El historiador no descubre leyes, porque la determinación de las leyes es labor de los especialistas de las ciencias naturales y de las ciencias humanas. Tampoco investiga causas, si se toma la palabra «causa» en el sentido técnico que se ha desarrollado con el avance de las ciencias. Sin embargo, si la palabra «causa» se entiende en la significación de *porque* que tiene en el lenguaje ordinario, entonces se puede decir que el historiador investiga las causas; porque el lenguaje ordinario es precisamente el lenguaje del sentido común, y la explicación histórica es la expresión de una comprensión que se desarrolla según el modo del sentido común. Finalmente, los problemas que se debaten corrientemente acerca de la explicación histórica parecen provenir del hecho de que no se llegan a percibir bien las diferencias entre los desarrollos de la inteligencia humana en el plano científico y en el plano del sentido común[105].

En séptimo lugar, ¿se compromete el historiador con objetivos sociales y culturales, está sujeto a prejuicios, o está libre de ellos? Bien puede el historiador estar comprometido con objetivos sociales y culturales, pero en la medida en que practica esta especialización funcional constitutiva de la teología, que es la historia, su compromiso no se ejercita de manera inmediata, sino únicamente de manera remota. Su propósito inmediato es determinar lo que se estaba gestando en el pasado. Si ejecuta correctamente su trabajo, aportará materiales que pueden ser empleados para promover objetivos sociales y culturales. Pero no es probable que ejecute correctamente su trabajo, si al realizar sus tareas se deja influir, no solamente

104. Véase *Insight*, 173-181.
105. El crecimiento en intelecciones matemáticas y científicas es tratado en *Insight*, capítulos 1 a 5; el crecimiento del sentido común en los capítulos 6 y 7.

por sus exigencias intrínsecas, sino también por intenciones y motivos ulteriores.

En consecuencia, establecemos una distinción que de alguna manera es paralela a la que hacía Max Weber entre ciencia social y política social[106]. Según él, la ciencia social es una disciplina empírica que ordena elementos de prueba acerca del comportamiento colectivo. Dicha disciplina hay que cultivarla en primera instancia por sí misma. Sólo cuando ha alcanzado su propio fin, puede ser empleada útilmente en la elaboración de políticas eficaces para alcanzar finalidades sociales. De manera un tanto semejante, nuestras dos fases de la teología mantienen separados nuestro encuentro con el pasado religioso, y por otro lado, nuestra acción en el presente y en el futuro.

Además, todos los hombres están sujetos a prejuicios, porque un prejuicio es un bloqueo o una distorsión del desarrollo intelectual, y tales bloqueos o distorsiones se producen principalmente de cuatro maneras. Se da el prejuicio de una motivación inconsciente, sacada a luz por la psicología profunda. Están los prejuicios provenientes del egoísmo individual, y los más poderosos y ciegos que son los del egoísmo colectivo. Existe, en fin, un prejuicio general propio del sentido común; el sentido común es una especialización de la inteligencia en lo particular y lo concreto, pero ordinariamente se considera a sí mismo competente en todo. Como sobre este asunto me he extendido en otra obra, no es preciso que me repita aquí[107].

El historiador debería desprenderse de todo prejuicio. Ciertamente tiene mayor necesidad de ese desprendimiento que el científico, porque el trabajo científico es objetivado de manera adecuada y controlado públicamente, pero los descubrimientos del historiador se acumulan de la misma manera en que se desarrolla el sentido común, y su único control adecuado y positivo es que otro historiador vuelva a examinar los mismos elementos de prueba.

La manera de concebir el logro de ese desprendimiento depende de la teoría del conocimiento y de la ética que uno profese. Nuestra fórmula es una aplicación continua y cada vez más exigente de los preceptos transcendentales: sé atento; sé inteligente; sé razonable; sé responsable. Sin embargo, los empiristas del siglo XIX concebían la objetividad como el simple hecho de ver todo lo que está ahí delante para ser visto, y no ver nada que no está ahí. De acuerdo

106. Max Weber, *Methodology of the Social Sciences*, 51 ss.
107. *Insight*, 191-206; 218-244.

con esto, exigían del historiador una receptividad pura que admitiera las impresiones provenientes de los fenómenos, pero que excluyera cualquier actividad subjetiva. Esa es la opinión que Becker atacaba en sus ensayos *Detachment ant the Writing of History* y así mismo en *What are Historical Facts?*[108]. Más tarde, en el curso de su vida, cuando vio actuar el relativismo en sus formas más crudas, lo atacó e insistió en la búsqueda de la verdad como el valor primario[109]. Pero como ya he anotado, Becker no elaboró una teoría completa.

En octavo lugar, ¿es neutra la historia con relación a los valores? En cuanto especialización funcional, la historia es neutral con respecto a los valores en el sentido ya señalado: no está directamente interesada en promover objetivos sociales y culturales. La historia pertenece a la primera fase de la teología que busca un encuentro con el pasado; cuanto más adecuado sea ese encuentro, tanto más fructuoso puede resultar. Pero no se realiza una especialidad cuando uno pretende hacer esto y al mismo tiempo algo completamente diverso. Además, los objetivos sociales y culturales son valores encarnados; están sujetos a las distorsiones de los prejuicios, de manera que el interés por objetivos sociales o culturales pueden ejercer en la investigación histórica una influencia, no solamente perturbadora, sino también distorsionante.

La historia es neutral con respecto a los valores en este otro sentido: que su finalidad es establecer cuestiones de hecho mediante el recurso a elementos de prueba de orden empírico. Ahora bien, los juicios de valor ni establecen cuestiones de hecho, ni pueden constituirse en elementos de prueba de orden empírico. Bajo este respecto, entonces, la historia, una vez más, es neutral con relación a los valores.

Finalmente, la historia no es neutral con relación a los valores en el sentido de que el historiador deba abstenerse de todo juicio de valor. Porque las especializaciones funcionales, aunque se concentren en el fin propio de cada uno de los cuatro niveles de la actividad consciente e intencional, representan, no menos, un trabajo cumplido por las operaciones de los cuatro niveles. El historiador descubre los hechos, no mediante la ignorancia de los datos, o sin llegar a comprenderlos, u omitiendo juicios de valor, sino haciendo todo ello con el propósito de establecer cuestiones de hecho[110].

108. Becker, *Detachment*, 3-28; 41-64.
109. Smith, *Carl Becker*, 117.
110. Véase el ensayo de Meinecke en Stern, *Varieties*, 267-288.

En realidad, los juicios de valor del historiador son precisamente el medio que él utiliza para hacer de su obra una selección de cosas dignas de conocerse, y lo que, en frase de Meinecke, permite a la historia ser «la sustancia, la sabiduría y las señales indicadoras de nuestras vidas»[111]. Ese influjo de los juicios de valor no es una irrupción de la subjetividad. Hay juicios de valor verdaderos y juicios de valor falsos. Los primeros son objetivos en el sentido de que provienen de una persona que ha logrado su auto-transcendencia moral. Los otros son subjetivos en el sentido de que representan un fallo en el logro a la auto-transcendencia moral. Los juicios de valor falsos sí son una irrupción de la subjetividad. Los juicios de valor verdaderos son el logro de una objetividad moral, es decir, de una objetividad que lejos de estar opuesta a la objetividad de los juicios de hecho verdaderos, los presupone y los completa añadiendo a la mera auto-transcendencia cognoscitiva, la auto-transcendencia moral.

No obstante, aunque el historiador haga juicios de valor, ello no constituye aún su especialidad. La tarea de emitir juicios sobre los valores y desvalores que nos ofrece el pasado pertenece a las especializaciones ulteriores de la dialéctica y la explicitación de los fundamentos.

Finalmente, ¿los historiadores creen o saben? No se puede decir que crean, si se considera que la historia crítica no es una compilación de testimonios considerados fidedignos. Pero se puede decir que creen en cuanto que no pueden hacer experiencias sobre el pasado, de la misma manera que los especialistas de las ciencias naturales pueden hacer experimentos sobre los objetos de la naturaleza. Los historiadores creen en el sentido de que no pueden tener delante de los ojos las realidades de que hablan. Creen, en el sentido de que dependen del trabajo de otros, evaluado críticamente, y participan de una colaboración dinámica que favorece el progreso del saber.

VIII. Ciencia y erudición

Quisiera proponer un convenio. Reservemos el término de ciencia para el conjunto de conocimientos contenidos en principios y leyes, y que es posible verificar o revisar universalmente. Empleemos el término de erudición para designar el conocimiento con que el sentido común capta el pensamiento, el discurso y la acción de otros

111. *Ibid.*, 272.

sentidos comunes propios de lugares y/o épocas distantes. A los literatos, lingüistas, exegetas e historiadores llamémoslos generalmente, no científicos, sino eruditos. Se entiende, no obstante, que una misma persona puede ser a la vez un científico y un erudito; una persona así podría aplicar la ciencia contemporánea a la comprensión de la historia antigua, o podría emplear el saber histórico para enriquecer la teoría contemporánea.

10
Dialéctica

La dialéctica, nuestra cuarta especialización funcional, se ocupa de los conflictos. Los conflictos pueden ser manifiestos o latentes. Pueden encontrarse en las fuentes religiosas, en la tradición religiosa, en los pronunciamientos de las autoridades, o en los escritos de los teólogos. Pueden referirse a orientaciones contrarias de investigación, a interpretaciones contrarias, a historias contrarias, a estilos *contrarios de evaluación, a horizontes contrarios, a doctrinas contrarias*, a sistemas contrarios, o a políticas contrarias.

No toda oposición es dialéctica. Hay diferencias que serán eliminadas descubriendo datos nuevos. Hay diferencias que hemos llamado de perspectiva, y que simplemente testifican la complejidad de la realidad histórica. Pero, más allá de estas diferencias, hay conflictos fundamentales que provienen de una teoría del conocimiento explícita o implícita, de una actitud ética o de una visión religiosa. Estos conflictos modifican profundamente la mentalidad de una persona, y solamente pueden ser superados mediante una conversión intelectual, moral y religiosa. La función de la dialéctica será poner a la luz tales conflictos y proveer una técnica para objetivar esas diferencias subjetivas y promover la conversión.

I. Horizontes

En su sentido literal, la palabra horizonte indica el círculo limitante, la línea en que parecen encontrarse la tierra y el cielo. Esa línea es el límite del propio campo de visión. Cuando uno avanza, la línea retrocede delante de uno y se cierra por detrás, de manera que, según los diferentes lugares en que uno se encuentre, hay diferentes horizontes. Además, para cada lugar y horizonte, hay diferentes divisiones de la totalidad de los objetos visibles. Más allá del horizonte están los objetos que, al menos por el momento, no pueden ser percibidos. En el interior del horizonte se encuentran los objetos que actualmente pueden ser vistos.

Lo mismo que nuestro campo de visión, también nuestro campo de conocimiento y el área de nuestros intereses son limitados. Y así como el campo de visión varía según el punto en que cada uno se encuentra, así también el campo del conocimiento y el área de los intereses varían según el período en que uno vive, según su contexto y ambiente social, según su educación y desarrollo personal. Ha surgido así una significación metafórica, o quizás análoga, de la palabra horizonte. En este sentido, lo que está más allá del horizonte de uno, está simplemente fuera del campo de su conocimiento y de sus intereses; lo ignora y no se preocupa por ello. Pero lo que está dentro del horizonte de uno es en cierta medida, grande o pequeña, objeto del propio interés y conocimiento.

Estas diferencias de horizonte pueden ser complementarias, genéticas o dialécticas. Los obreros, contramaestres, supervisores, técnicos, ingenieros, gerentes, médicos, juristas, profesores, tienen todos ellos intereses diferentes. Viven, en cierto sentido, en mundos diferentes. Cada uno de ellos está completamente familiarizado con el mundo que le es propio, pero todos saben también que los otros mundos existen y reconocen su necesidad. Así, esos horizontes diversos en alguna medida se incluyen y se complementan mutuamente. Tomados por separado no son autosuficientes, pero en su conjunto representan las motivaciones y el conocimiento requeridos para el funcionamiento de un mundo colectivo. Dichos horizontes son complementarios.

Los horizontes pueden diferir también genéticamente. Se relacionan entonces como etapas sucesivas de un mismo proceso de desarrollo. Cada etapa ulterior presupone etapas anteriores, en parte para incluirlas y en parte para transformarlas. Precisamente porque las etapas son anteriores y posteriores, no hay dos que sean simultáneas. Son partes, no de un único mundo colectivo, sino de una única biografía, o de una única historia.

En tercer lugar, los horizontes pueden ser opuestos dialécticamente. Lo que es inteligible en uno, resulta ininteligible en otro. Lo que para uno es verdadero, para otro es falso; lo que para uno es bueno, para otro es malo. Cada uno puede darse cuenta del otro, y en cierta manera incluirlo. Pero esta inclusión es al mismo tiempo negación y rechazo. Porque el horizonte del otro se atribuye, al menos en parte, a una confusión entre deseo y realidad, a una aceptación del mito, a ignorancia o falacia, a ceguera o ilusión, a una actitud retrógrada o a inmadurez, a infidelidad, a mala voluntad, o a un rechazo de la gracia de Dios. El rechazo del otro puede ser apasionado, y entonces la sugerencia de que una mayor apertura sería deseable pondrá furioso al interpelado. Pero el rechazo puede

tener también la frialdad del hielo, sin ningún rastro de pasión o muestra alguna de sentimiento, excepto quizás alguna descolorida sonrisa. Tanto la astrología como el genocidio son rechazados por la sociedad, pero la astrología es ridiculizada mientras que el genocidio es execrado.

Finalmente, los horizontes son la resultante estructurada de realizaciones anteriores, al mismo tiempo que la condición y la limitación de ulteriores progresos. Los horizontes son estructurados. Todo aprendizaje es, no una mera adición que se hace a lo anteriormente aprendido, sino más bien el crecimiento orgánico de lo que habíamos aprendido. Así, todas nuestras intenciones, afirmaciones y hechos se hallan dentro de contextos. A dichos contextos apelamos cuando delineamos las razones de nuestras metas, cuando clarificamos, ampliamos, calificamos nuestras afirmaciones, o cuando explicamos nuestras acciones. Dentro de dichos contextos debe ser encuadrado todo elemento nuevo de conocimiento y todo nuevo factor en nuestras actitudes. Lo que no encuadra allí, no será advertido, y si se impone a nuestra atención, parecerá desprovisto de interés o de importancia. Los horizontes se identifican, pues, con el alcance de nuestros intereses y de nuestro conocimiento, son la fuente fecunda del progreso en el conocimiento y en nuestra solicitud; pero son también las fronteras que limitan nuestra capacidad para asimilar más de lo que ya hemos alcanzado.

II. Conversiones y desintegraciones

Joseph de Finance ha distinguido entre un ejercicio horizontal y un ejercicio vertical de la libertad. Un ejercicio horizontal es una decisión o elección que ocurre dentro de un horizonte establecido. Un ejercicio vertical de la libertad es un conjunto de juicios y decisiones por medio de los cuales pasamos de un horizonte a otro. Ahora bien, puede darse una secuencia de ejercicios verticales de la libertad, y en cada caso el nuevo horizonte, aunque notablemente más profundo y amplio y rico, está, no obstante, en consonancia con el anterior y representa un desarrollo de sus potencialidades. Pero es posible también que el paso a un horizonte nuevo implique el dar media-vuelta. El nuevo horizonte se sale del anterior al repudiar sus rasgos característicos; comienza entonces una nueva secuencia que puede ir revelando una profundidad, una amplitud y una riqueza cada vez mayores. Ese dar media-vuelta y poner un nuevo comienzo es lo que entendemos por conversión.

La conversión puede ser intelectual, moral, o religiosa. Aunque cada una de ellas está relacionada con las otras dos, no obstante,

cada una constituye un tipo diferente de acontecimiento y tiene que ser considerada en sí misma antes de ser puesta en relación con las demás.

La conversión intelectual es una clarificación radical y, en consecuencia, la eliminación de un mito extremadamente tenaz y engañoso que se refiere a la realidad, a la objetividad y al conocimiento humano. El mito consiste en pensar que el acto de conocer es como el de mirar; que la objetividad es ver lo que está ahí delante y se ofrece a la vista, y no ver lo que no está ahí; y que lo real es lo que está ahí, afuera, y se ofrece actualmente a la vista. Ahora bien, este mito pasa por alto la distinción entre el mundo de la inmediatez, es decir, el mundo del niño, y el mundo mediado por la significación. El mundo de la inmediatez es la suma de lo que es visto, oído, tocado, gustado, olido, sentido. Se conforma muy bien a la visión mítica de la realidad, de la objetividad y del conocimiento. Pero no es más que un pequeñísimo fragmento del mundo mediado por la significación. Porque el mundo mediado por la significación es un mundo que se conoce no por la experiencia sensible de un individuo, sino por la experiencia interna y externa de una comunidad cultural, y por los juicios confirmados y reconfirmados continuamente por la comunidad. Por consiguiente, el acto de conocer no es solamente ver; es experimentar, entender, juzgar y creer. Los criterios de objetividad no son solamente los criterios de la visión ocular; son los criterios combinados de experimentar, entender, juzgar y creer. La realidad conocida no sólo es mirada; es dada en la experiencia, es organizada y generalizada por el entender, y afirmada por el juzgar y el creer.

Las consecuencias del mito son diversas. El realista ingenuo conoce el mundo mediado por la significación, pero piensa que lo conoce mirándolo. El empirista restringe el conocimiento a la experiencia sensible; para él, comprender y concebir, juzgar y creer son actividades meramente subjetivas. El idealista insiste en que el conocer humano incluye siempre tanto la comprensión como la percepción sensible; pero mantiene la noción empirista de realidad, y así piensa que el mundo mediado por la significación no es real, sino ideal. Solamente el realista crítico puede reconocer todos los elementos del conocimiento humano, y declarar que el mundo mediado por la significación es el mundo real; y solamente lo puede hacer en cuanto muestra que el proceso de experimentar, comprender y juzgar es un proceso de auto-transcendencia.

No estamos tratando ahora un punto meramente técnico de la filosofía. El empirismo, el idealismo y el realismo suponen tres horizontes completamente diferentes, sin ningún objeto idéntico que

les sea común. Un idealista nunca pretende significar lo mismo que pretende significar un empirista; y un realista nunca quiere significar lo que quiere significar uno de los anteriores. Un empirista puede argüir que la teoría cuántica no se refiere a la realidad física; y no puede referirse a esta realidad porque dicha teoría maneja únicamente relaciones entre fenómenos. Un idealista estaría de acuerdo y añadiría que lo mismo hay que afirmar, desde luego, de toda ciencia y, ciertamente, de todo conocimiento humano. El realista crítico discrepará de ambos: una hipótesis confirmada es probablemente verdadera; y lo que es probablemente verdadero se refiere a lo que probablemente es verdadero en la realidad. Cambiemos de ejemplo. ¿Qué son los hechos históricos? Para el empirista, es lo que estaba ahí, afuera y podía ser visto. Para el idealista, son construcciones mentales cuidadosamente basadas en datos consignados en documentos. Para el realista crítico son acontecimientos en el mundo mediado por la significación. Tomemos un tercer ejemplo. ¿Qué es mito? Existen respuestas psicológicas, antropológicas, históricas y filosóficas. Pero hay también respuestas reduccionistas: un mito es una narración acerca de entidades que no pueden encontrarse en un horizonte empirista, ni idealista, ni historicista, ni existencialista.

Basta de ejemplos. Ellos se pueden multiplicar indefinidamente, porque por una parte las cuestiones filosóficas tienen un alcance universal, y por otra una cierta forma de realismo ingenuo aparece como absolutamente incuestionable para muchísimos. Apenas empiezan a hablar del conocimiento, de la objetividad, de la realidad, surge la presuposición de que todo conocimiento debe ser algo así como mirar. Liberarse de este error craso, para descubrir la autotranscendencia propia del proceso humano por el cual llegamos a conocer, es romper con hábitos de pensar y de hablar que se hallan profundamente arraigados en el hombre. Es adquirir el control de la propia casa, el cual sólo se alcanza cuando uno llega a conocer exactamente lo que hace cuando conoce. Es una conversión, un nuevo comienzo, un empezar de nuevo, que abre el camino a clarificaciones y desarrollos siempre nuevos.

La conversión moral lo lleva a uno a cambiar el criterio de sus decisiones y elecciones sustituyendo las satisfacciones por los valores. Mientras somos niños o menores, se nos persuade, se nos halaga, se nos manda, o se nos obliga a hacer lo que es recto. A medida que crece nuestro conocimiento de la realidad humana y nuestras respuestas a los valores humanos se afirman y se afinan, nuestros mentores nos van dejando cada vez más a nosotros mismos, de manera que nuestra libertad pueda continuar su marcha incesante hacia la autenticidad. Llegamos así a ese momento existencial en que des-

cubrimos por nosotros mismos que nuestras elecciones nos afectan tanto como los objetos elegidos o rechazados y que corresponde a cada uno decidir por sí mismo lo que va a hacer de sí mismo. Es entonces el tiempo para el ejercicio de la libertad vertical; la conversión moral consistirá entonces en optar por lo verdaderamente bueno, y aun por el valor contra la satisfacción, cuando el valor y la satisfacción entran en conflicto. Dicha conversión, por supuesto, está aún lejos de la perfección moral. Una cosa es decidir y otra cosa es actuar. Hay que desenmascarar y desarraigar aún las propias desviaciones en el plano individual, colectivo y social[1]. Hay que seguir desarrollando el propio conocimiento de la realidad humana y de su potencialidad, tal como se dan en la situación concreta. Hay que mantener la distinción entre sus elementos de progreso y sus elementos de decadencia. Hay que mantenerse en un examen crítico y continuo de las propias respuestas itencionales con relación a los valores y a su jerarquización implícita. Hay que prestar atención a las críticas y a las protestas, y hay que estar dispuestos a aprender de los demás. Porque el conocimiento moral es una posesión propia sólo de hombres moralmente buenos, y hasta que se merece este título uno tiene todavía mucho que progresar y aprender.

La conversión religiosa consiste en ser dominado por el interés último. Es enamorarse de lo ultramundano. Es una entrega total y permanente de sí mismo, sin condiciones, ni cualificaciones, ni reservas. Pero es una entrega, no a la manera de un acto, sino de un estado dinámico que es anterior a los actos subsecuentes y es también su principio. Al considerarla retrospectivamente se revela como una especie de resaca de la conciencia existencial, como la aceptación inevitable de una vocación a la santidad, y quizás como una simplicidad y pasividad creciente en la oración. La conversión religiosa se interpreta de maneras diferentes según el contexto de las diferentes tradiciones religiosas. Para los cristianos es el amor de Dios derramado en nuestros corazones por el Espíritu santo que se nos ha dado. Es el don de la gracia; y desde los tiempos de Agustín se ha hecho una distinción entre gracia operante y cooperante. La gracia operante es la sustitución del corazón de piedra por un corazón de carne, sustitución que supera el horizonte de nuestro corazón de piedra. La gracia cooperante es el corazón de carne que se hace eficaz en buenas obras mediante la libertad humana. La gracia operante es la conversión religiosa. La gracia cooperante es la eficacia de la conversión, el movimiento gradual hacia una transformación

1. Véase *Insight*, 218-242.

plena y completa de toda nuestra manera de vivir y de sentir, de nuestros pensamientos, palabras, obras y omisiones[2].

Como la conversión intelectual y moral, así también la conversión religiosa es una modalidad de la auto-transcendencia. La conversión intelectual es a la verdad alcanzada en la auto-transcendencia cognoscitiva. La conversión moral es a los valores percibidos, afirmados y realizados por una auto-transcendencia real. La conversión religiosa es a un estado de total enamoramiento, como fundamento eficaz de toda auto-transcendencia ya sea en la prosecución de la verdad, o en la realización de los valores humanos, o en la orientación que el hombre adopta con relación al universo, a su fundamento y a su finalidad.

Puesto que las conversiones intelectual, moral y religiosa corresponden todas ellas a la auto-transcendencia, cuando las tres ocurren en el interior de una misma consciencia es posible concebir su relación en términos de elevación. Utilizaré esta noción en el sentido de Karl Rahner[3], más bien que en el de Hegel, para significar que lo que eleva va más allá de lo que es elevado, introduce algo nuevo y distinto, pone todo sobre una nueva base, y lejos de interferir con lo que es elevado, o de destruirlo, por el contrario lo necesita, lo incluye, lo preserva con todas sus características y propiedades, e impulsa a éstas a una realización más plena en un contexto más rico.

Así, la conversión moral va, más allá del valor de la verdad, a los valores en general. Esta conversión promueve al sujeto de la auto-transcendencia cognoscitiva a la auto-transcendencia moral. Pone al sujeto en un nivel nuevo de consciencia existencial y lo constituye en un valor originante. Pero esto en ninguna forma interfiere con su devoción a la verdad, ni la debilita. El sujeto necesita aún la verdad, porque debe aprehender la realidad y las posibilidades reales antes de que pueda responder deliberadamente al valor. La verdad que necesita es la verdad alcanzada de acuerdo con las exigencias de la consciencia racional. Pero su prosecución de la verdad es ahora tanto más segura cuanto se ha armado contra las desviaciones, y es tanto más significativa e importante en cuanto ocurre en el interior de un contexto mucho más rico, que es el de la prosecución de todos los valores, y dentro de ese contexto juega un papel esencial.

2. Sobre gracia operante y cooperante en santo Tomás, véase Theological Studies 2 (1941) 289-324; 3 (1942) 69-88, 375-402, 553-578. En forma de libro, B. Lonergan, *Grace and Freedom in Aquinas*, Darton, Longman and Todd, London, Herder and Herder, New York 1971.

3. K. Rahner, *Hörer des Wortes*, Kösel, München 1963, 40 (ed. cast.: *Oyente de la palabra*, Herder, Barcelona 1967).

De manera semejante, la conversión religiosa va más allá de la conversión moral. Las cuestiones para la inteligencia, para la reflexión y para la deliberación revelan el eros del espíritu humano, y su capacidad y deseo de auto-transcendencia. Pero esa capacidad encuentra su plenitud, y ese deseo se convierte en alegría, cuando la conversión religiosa transforma al sujeto existencial en un sujeto enamorado, aprehendido, cautivado, poseído, dominado por un amor total y por eso ultra-mundano. Hay entonces una nueva base para valorar y realizar todo bien. Los frutos de la conversión intelectual o moral en ninguna forma son negados, ni se ven disminuidos. Por el contrario, toda prosecución humana de la verdad y del bien se ve incluida y favorecida en un contexto y en un proyecto de dimensiones cósmicas, y se acrecienta al mismo tiempo en el hombre el poder del amor que lo hace capaz de aceptar el sufrimiento implicado en el esfuerzo por eliminar los efectos de la decadencia.

No hay que pensar, sin embargo, que la conversión religiosa significa solamente un fundamento nuevo y más eficaz para la prosecución de fines intelectuales y morales. El amor religioso es sin condiciones, cualificaciones o reservas; se vive con todo el corazón, con toda el alma, con todo el pensamiento y con toda la fuerza. Esta ausencia de limitaciones, aunque corresponde al carácter irrestricto del cuestionamiento humano, no pertenece a este mundo. La santidad abunda en verdad y en bondad, pero tiene una dimensión que le es propia. Es plenitud, alegría, paz, felicidad ultra-mundana. En la experiencia cristiana esos sentimientos son los frutos del estar enamorados de un Dios misterioso e incomprensible. Análogamente, el hecho de ser pecador es distinto del mal moral; consiste en una privación del amor total y es una dimensión radical de la falta de amor. Esta dimensión puede uno disimularla manteniéndose en una constante superficialidad, evadiendo las cuestiones últimas, dejándose absorber por todo lo que el mundo ofrece para desafiar nuestras capacidades y recursos, para relajar nuestros cuerpos, o para distraer nuestros espíritus. Pero la fuga no puede ser permanente, y la ausencia de plenitud se revela entonces en inquietud; la ausencia de alegría en la búsqueda de placer; la ausencia de paz en el disgusto: un disgusto depresivo con relación a sí mismo, o un disgusto maníaco, hostil, aun violento, con relación a la humanidad.

Aunque la conversión religiosa eleva la conversión moral, y la conversión moral eleva la intelectual, no se debe inferir que se dé primero la conversión intelectual, y luego la moral, y finalmente la religiosa. Por el contrario, desde el punto de vista de la causalidad, se podría decir que lo primero es el don que Dios hace de su amor. Este amor hace posible enseguida una mirada nueva que descubre

los valores en todo su esplendor, mientras la fuerza del mismo amor los realiza; en esto consiste la conversión moral. Finalmente, entre los valores descubiertos por la mirada del amor está el valor de creer en las verdades enseñadas por la tradición religiosa, y en dicha tradición y creencia se hallan los gérmenes de la conversión intelectual. Porque la palabra, proclamada y escuchada, procede de los cuatro niveles de conciencia intencional y los penetra todos. Su contenido no es solamente un contenido de experiencia, sino un contenido de experiencia y de entender y de juzgar y decidir. La analogía de la visión es la causa del mito cognoscitivo. Pero la fidelidad a la palabra compromete a todo el hombre.

Además de las conversiones se dan también las desintegraciones. Lo que se ha construido tan lenta y laboriosamente por el individuo, la sociedad y la cultura, puede desintegrarse. La auto-transcendencia cognoscitiva no es ni una noción fácil de captar, ni un dato de consciencia fácilmente verificable. Es verdad que los valores tienen un cierto carácter imperativo intrínseco, pero ¿pueden ser un contrapeso permanente para el atractivo del placer carnal, de la riqueza, del poder? La religión, sin duda alguna, tuvo su época; pero ¿no pasó ya esa época? ¿no es acaso un bienestar ilusorio para las almas débiles, un opio distribuido por los ricos para tranquilizar a los pobres, una proyección mítica de la excelencia propia del hombre, en un cielo de ilusión?

En un comienzo, no se declaran ilusorias todas las formas de religión, sino algunas; no todos los preceptos son rechazados como ineficaces e inútiles, sino unos cuantos; no se desecha como pura charlatanería toda forma de verdad, sino solamente un cierto tipo de metafísica. Las negaciones pueden ser verdaderas, y representan entonces un esfuerzo por neutralizar la decadencia. Pero las negaciones también pueden ser falsas, y son entonces el comienzo de la decadencia misma. En este último caso se va destruyendo una parte de las realizaciones culturales: esta parte dejará de ser un componente familiar de la experiencia cultural y se convertirá en un pasado olvidado que quizás redescubrirán y reconstruirán los historiadores. Por lo demás, esta eliminación de una parte genuina de la cultura significa que una totalidad anterior ha sido mutilada, que el equilibrio ha sido alterado, y que lo que queda se verá distorsionado en un esfuerzo por compensar lo perdido. Además, dicha eliminación, mutilación, distorsión, serán admiradas, desde luego, como un paso adelante en el progreso; y los males evidentes que han producido habrá que remediarlos, no mediante el retorno a un pasado equivocado, sino mediante nuevas eliminaciones, mutilaciones y distorsiones. Una vez comenzado un proceso de disolución, se lo disimula

con auto-engaño y se lo perpetúa con una lógica que tiene su propia consistencia. Pero esto no significa que el proceso quede reducido a un procedimiento único y uniforme. Las diferentes naciones, las diferentes clases sociales, las diferentes generaciones podrán elegir diversas partes de las realizaciones anteriores para eliminarlas; diversas mutilaciones que hacer y diversas distorsiones que provocar. La disolución creciente estará asociada, entonces, a una creciente división, incomprensión, sospecha, desconfianza, hostilidad, odio y violencia. El cuerpo social es desgarrado de muchas maneras, y su alma cultural llega a hacerse incapaz de convicciones razonables y de compromisos responsables.

Lo anterior ocurre porque las convicciones y los compromisos se fundan en juicios de hecho y en juicios de valor. Tales juicios, a su vez, se basan en gran parte en creencias. Pocos son, en realidad, los pueblos que al sentirse presionados de mil formas, no hayan tenido que recurrir sin tardanza a lo que han creído. Ahora bien, tal recurso puede ser eficaz sólo cuando los creyentes presentan un frente sólido; sólo cuando los escépticos en el orden intelectual, moral y religioso constituyen una minoría pequeña y sin influjo. Pero esa minoría puede crecer, su influencia puede aumentar, sus voces pueden controlar el mercado del libro, el sistema educativo, los medios de comunicación social. Entonces la creencia comienza a trabajar, no en favor, sino en contra de la auto-transcendencia intelectual, moral y religiosa. Lo que había sido un proceso exigente, pero universalmente respetado, se convierte en la peculiaridad de una minoría anacrónica.

III. Dialéctica: el tema de discusión

El tema de discusión que hay que afrontar en la dialéctica es doble, porque las especializaciones funcionales que llamamos historia, interpretación e investigación especial, tal como las expusimos, son incompletas en un doble sentido.

Friedrich Meinecke decía que toda obra histórica se ocupa tanto de las conexiones causales como de los valores; pero que la mayoría de los historiadores tiende a ocuparse principalmente sólo de uno de estos aspectos: o de las relaciones causa-efecto, o de los valores. Sostenía, además, que la historia, en cuanto se ocupa de los valores, «... nos da la sustancia, la sabiduría y las señales orientadoras de nuestras vidas»[4]. Carl Becker, por su parte, iba aún más lejos cuando escribía: «El valor de la historia... no es científico sino moral; al liberar el espíritu, al hacer más profundas las simpatías, al fortificar nuestra voluntad, nos hace capaces de controlar, no a la sociedad, sino a nosotros mismos; y esto es algo mucho más importante. La historia nos prepara para vivir más humanamente en el presente y para afrontar el futuro, más que para predecirlo»[5]. Pero la especialización funcional de la historia, tal como la concebíamos, se ocupa de los movimientos y de lo que de hecho se va gestando. Se especializa en lo que toca al tercer nivel de conciencia intencional, es decir, en lo que ha ocurrido. No tiene nada que decir acerca de la historia en cuanto se ocupa principalmente de los valores; y con razón, en cuanto la historia que se ocupa principalmente de los valores no pertenece a una especialización del tercer nivel de consciencia intencional, sino al cuarto nivel de la misma.

De manera semejante, la especialización funcional de la interpretación, tal como la presentamos, consistía en entender el objeto, las palabras, al autor y a sí mismo; además, en juzgar de la exactitud de la propia comprensión y en determinar la forma de expresar lo que se había entendido. Pero además de dicha hermenéutica intelectual, existe también una hermenéutica valorativa. Además de los actos de significación potencial, formal y plena, se dan también actos de significación constitutiva y efectiva. Ahora bien, la aprehensión de los valores y desvalores es tarea, no de la comprensión, sino de la respuesta intencional. Dicha respuesta será tanto más plena, y tanto más impregnada de discernimiento, cuanto mejor sea la persona, más refinada su sensibilidad y más delicados sus sentimientos. Por eso, dicha interpretación valorativa pertenece a una especialización que se sitúa no en el segundo nivel, sino en el cuarto nivel de consciencia intencional.

Esta es, pues, la primera tarea de la dialéctica. Ha de añadir, a la interpretación que entiende, una interpretación ulterior que valora. Ha de añadir, a la historia que capta lo que se venía gestando, una historia que valora las realizaciones y discierne el bien y el mal. Tiene que dirigir la investigación especial que se necesita para dicha interpretación y para dicha historia.

Pero la dialéctica tiene también una segunda tarea. Porque la exposición que hicimos de la historia crítica prometía resultados unívocos solamente si los historiadores partían del mismo punto de vista. Pero los puntos de vista son múltiples, y esa multiplicidad es

4. F. Stern, *The Varieties of History*, Meridian, New York 1956, 272.

5. Charlotte Smith, *Carl Becker: On History and the Climate of Opinion*, Cornell, Ithaca, N. Y. 1956, 117.

de diferentes clases. Notemos, en primer lugar, la coloración que brota de la individualidad del historiador y que engendra el perspectivismo. Se da, además, la inadecuación que se manifiesta cuando se descubren datos ulteriores y se logra una mejor intelección. Finalmente, se dan las grandes diferencias debidas al hecho de que historiadores que tienen horizontes opuestos tratan de entender una misma secuencia de eventos.

La dialéctica se ocupa de estas diferencias de fondo. Diferencias que no son de mera perspectiva, ya que el perspectivismo proviene de la individualidad del historiador, y estas diferencias de fondo se presentan entre clases de historiadores opuestas y aun hostiles. Dichas diferencias no se podrán eliminar ordinariamente con el descubrimiento de datos ulteriores; porque, con toda probabilidad, esos datos serán susceptibles de interpretaciones tan opuestas como los datos de que actualmente se dispone. La causa de esas diferencias de fondo es la gran diferencia de horizontes, y el remedio proporcionado es nada menos que una conversión.

Como la historia, tampoco la interpretación promete resultados unívocos. El intérprete puede entender el objeto, las palabras, al autor, y entenderse a sí mismo. Pero si el intérprete pasa por una conversión, tendrá un yo diferente que entender, y la nueva comprensión de sí mismo puede modificar su comprensión del objeto, de las palabras y del autor.

La investigación especial, finalmente, se hace con miras a tareas exegéticas e históricas particulares. Ahora bien, los horizontes que guían la realización de las tareas guían también la realización de la investigación. Uno encuentra fácilmente lo que se acopla a su propio horizonte, y tiene muy poca habilidad para notar lo que nunca ha entendido ni concebido. Así pues, la investigación especial preliminar, no menos que la interpretación y la historia, puede revelar diferencias de horizontes.

En suma, la primera fase de la teología queda incompleta si se restringe a la investigación, a la interpretación y a la historia. Porque estas especializaciones funcionales, en la forma en que las hemos concebido nosotros, se acercan al pasado, pero no llegan a un encuentro con él. Hacen disponibles los datos, clarifican lo que se quiso decir, narran lo que ocurrió. Pero un encuentro es más que eso. Es encontrar a las personas, apreciar los valores que representan, criticar sus defectos, y permitir que la propia vida sea puesta en cuestión, hasta en sus mismas raíces, por las palabras y los hechos de esas personas. Además, tal encuentro no es solamente una adición opcional a la interpretación y a la historia. La interpretación depende de la autocomprensión; la historia que uno escribe depende de su propio horizonte; y el encuentro es el único camino en que se puede poner a prueba la auto-comprensión y el horizonte de cada uno.

IV. Dialéctica: el problema

La presencia o ausencia de conversión intelectual, moral, o religiosa, engendra horizontes opuestos dialécticamente. Mientras las diferencias complementarias o genéticas pueden superarse, las diferencias dialécticas implican un rechazo mutuo. Cada uno considera que el rechazo de sus opuestos es la sola y única actitud inteligente, razonable y responsable; y cuando se ha llegado a un grado suficiente de sofisticación, se busca una filosofía o un método que afiance los puntos de vista que se consideran apropiados acerca de lo inteligente, lo razonable y lo responsable.

Resulta así una Babel. Puede ser que falten los tres tipos de conversión; o puede ser que haya uno, o dos, o los tres. Aun prescindiendo de las diferencias en lo tocante a la profundidad de la conversión, hay ocho tipos que difieren radicalmente. Además, toda investigación se realiza desde el interior de un horizonte. Esto es verdad aun cuando uno no sepa que opera desde el interior de un horizonte, o aun cuando uno presuponga que no tiene ningún presupuesto. Reconocidos o no explícitamente, los horizontes opuestos dialécticamente conducen a juicios de valor opuestos, a explicaciones opuestas de los movimientos históricos, a interpretaciones opuestas de los autores, y a maneras diferentes de seleccionar los datos pertinentes en una investigación especial.

Las ciencias naturales escapan en gran parte a este peligro, pues se limitan a cuestiones que pueden ser resueltas mediante el recurso a la observación y al experimento, toman su modelo teórico de las matemáticas, y buscan un conocimiento empírico en que los juicios de valor no tienen ningún papel constitutivo. Sin embargo, estas ventajas no les confieren una completa inmunidad. Toda explicación del método científico se relaciona con la teoría del conocimiento como lo menos general con lo más general, de tal manera que ninguna barrera firme separa la ciencia, el método científico y la teoría general del conocimiento. Es así como el determinismo mecanicista solía formar parte de la ciencia y hoy es una opinión filosófica descartada. Pero en su lugar está la doctrina de la complementariedad de Niels Bohr, que incluye puntos de vista filosóficos acerca del conocimiento humano y la realidad; y cualquier punto de partida desde la posición de Bohr implica todavía más filosofía[6]. Además,

6. P. A. Heelan, *Quantum Mechanics and Objectivity*, Nijhoff, The Hague 1965, cap. 3.

aunque la física, la química y la biología no hacen juicios de valor, no obstante, la transición de los regímenes liberales a los regímenes totalitarios ha hecho que los científicos reflexionen sobre el valor de la ciencia y sus derechos como científicos, mientras que fines militares y de otra índole les ha hecho estar más atentos a sus deberes.

En las ciencias humanas los problemas son mucho más agudos. Los reduccionistas extienden los métodos de las ciencias naturales al estudio del hombre. Sus resultados son válidos, por consiguiente, en la medida en que un hombre se parece a un robot o a una rata; y aunque ese parecido existe, la atención exclusiva a él produce una visión groseramente mutilada y distorsionada[7]. La teoría general de sistemas rechaza el reduccionismo en todas sus formas, pero es consciente de los problemas aún no resueltos; porque la ingeniería de sistemas implica una mecanización progresiva que tiende a reducir el papel del hombre en el sistema al de un robot, mientras que los sistemas en general pueden ser empleados tanto para fines destructivos como constructivos[8]. Gibson Winter, en sus *Elements for a social Ethic*[9], ha hecho contrastar los estilos divergentes en las sociologías asociadas a los nombres de Talcott Parsons y C. Wright Mills. Después de notar que la diferencia en el tratamiento de los asuntos los condujo a juicios diversos sobre la sociedad existente, se preguntaba si la oposición era científica o meramente ideológica; una cuestión que, desde luego, hace pasar la discusión de la historia del pensamiento sociológico contemporáneo al campo de la filosofía y de la ética. El profesor Winter elaboró una explicación general de la realidad social; distinguió el estilo mecanicista, funcionalista, voluntarista e intencionalista de la sociología; y asignó a cada uno su esfera de pertinencia y de eficacia. Donde Max Weber distinguía entre ciencia social y política social, el profesor Winter distingue entre estilos de ciencia social fundamentados y clasificados filosóficamente y, de otro lado, la política social fundamentada no solamente en la ciencia social sino también en los juicios de valor de una ética.

Tanto en las ciencias naturales como en las ciencias humanas salen, pues, al paso asuntos que no se pueden resolver con métodos empíricos. Estos asuntos pueden ser esquivados o evadidos con mayor éxito en las ciencias naturales y menos en las ciencias humanas. Pero una teología puede ser metódica únicamente si afronta estos

7. F. W. Matson, *The Broken Image*, Doubleday, Garden City, N. Y. 1966, cap. 2.
8. L. v. Bertalanffy, *General System Theory*, Braziller, New York 1968, 10, 52.
9. Macmillan, New York 1966, pb. 1968.

asuntos. Afrontarlos es el problema de nuestra cuarta especialización funcional, la dialéctica.

V. Dialéctica: la estructura

La estructura de la dialéctica tiene dos niveles. En un nivel superior están los operadores. En un nivel inferior se encuentran reunidos los materiales sobre los cuales hay que operar.

Los operadores son dos: desarrollar las posiciones y hacer retroceder las contra-posiciones. Las posiciones se identifican con las afirmaciones que son compatibles con la conversión intelectual, moral y religiosa; se las desarrolla integrándolas con datos recientes y con descubrimientos ulteriores. Las contra-posiciones son afirmaciones incompatibles, son la conversión intelectual, o moral o religiosa; se las hace retroceder cuando se eliminan sus elementos incompatibles.

Antes de operar sobre los materiales hay que reunirlos, completarlos, compararlos, reducirlos, clasificarlos y seleccionarlos. *Reunirlos* implica recoger las investigaciones realizadas, las interpretaciones propuestas, las explicaciones históricas, y los eventos, las afirmaciones y los movimientos a que se refieren. *Completarlos* significa añadir una interpretación valorativa y una historia valorativa, escoger las mil y una «cosas positivas» y sus contrarios; es la historia en el sentido de Burckhardt más bien que en el de Ranke[10]. *Compararlos* es examinar lo reunido y completado, a fin de encontrar las afinidades y las oposiciones. *Reducirlos* consiste en encontrar una misma afinidad o una misma oposición manifestada de maneras diversas; y luego a partir de esas manifestaciones múltiples ir a la raíz subyacente. *Clasificarlos* es determinar cuáles de estas fuentes de afinidad o de oposición resultan de horizontes dialécticamente opuestos y cuáles tienen otros fundamentos. *Seleccionarlos* es, finalmente, escoger las afinidades y oposiciones fundadas en horizontes dialécticamente opuestos, y descartar las demás afinidades y oposiciones.

Ahora bien, este trabajo de reunir, completar, comparar, reducir, clasificar y seleccionar los materiales, será realizado por diferentes investigadores los cuales operarán en el interior de horizontes diferentes. En consecuencia, los resultados no serán uniformes. Pero la fuente de esa falta de uniformidad será puesta a plena luz cuando

10. Sobre Burckhardt, E. Cassirer, *The Problem of Knowledge, Philosophy, Science and History since Hegel*, Yale, New Haven 1950, cap. 16; G. P. Gooch, *History and Historians in the Nineteenth Century*, Longmans, London ²1952, 529-533.

cada investigador proceda a distinguir entre las posiciones (que son compatibles con la conversión intelectual, moral y religiosa) y las contraposiciones (que son incompatibles con la conversión intelectual, o moral, o religiosa). Una ulterior objetivación del horizonte se obtendrá cuando cada investigador opere sobre los materiales, indicando la visión que resultaría de desarrollar lo que ha visto como posición y de hacer retroceder lo que ha visto como contraposición. Una última objetivación del horizonte se realizará cuando los resultados del proceso precedente sean considerados ellos mismos como materiales; cuando sean reunidos, completados, comparados, reducidos, clasificados y seleccionados; cuando se distinga entre posiciones y contra-posiciones; cuando se desarrollen las posiciones y se hagan retroceder las contraposiciones.

VI. La dialéctica como método

Hemos delineado la estructura de la dialéctica, y es necesario preguntarnos ahora si satisface a la definición de método. Es suficientemente claro que la estructura presenta un esquema de operaciones relacionadas entre sí que son recurrentes. Pero queda por ver todavía si sus resultados serán progresivos y acumulativos. En consecuencia, veamos lo que ocurre, en primer lugar, cuando la dialéctica es puesta en práctica por una persona que ha pasado por la conversión intelectual, moral y religiosa; y, en segundo lugar, cuando es puesta en práctica por una persona que no ha pasado aún por la conversión intelectual, moral o religiosa.

En el primer caso, el investigador sabrá por experiencia personal lo que es exactamente la conversión intelectual, moral y religiosa. No tendrá gran dificultad en distinguir las posiciones y las contraposiciones. Cuando desarrolla las posiciones y hace retroceder las contraposiciones, presentará una versión idealizada del pasado, algo mejor de lo que fue la realidad. Además, todos los investigadores que se encuentran en su situación tenderán a estar de acuerdo, al mismo tiempo que serán apoyados en parte por otros investigadores que se han convertido en una o en dos de las áreas, pero no en las tres.

En el segundo caso, el investigador podrá tener solamente lo que Newman llamaría una aprehensión nocional de la conversión, y podría así lamentarse de que la dialéctica es un procedimiento muy nebuloso. Pero al menos podría reconocer las afirmaciones radicalmente opuestas. Sin embargo, en el área o áreas en que todavía no se ha convertido, tomaría equivocadamente las contraposiciones por posiciones y las posiciones por contraposiciones. Cuando proceda

a desarrollar lo que pensaba que eran posiciones y a hacer retroceder lo que pensaba que eran contraposiciones, en realidad estará desarrollando las contraposiciones y haciendo retroceder las posiciones. Mientras la puesta en práctica de la dialéctica conduce en el primer caso a una versión idealizada del pasado, en el segundo caso hace precisamente lo contrario: presenta el pasado peor de lo que realmente fue. Finalmente, hay siete formas distintas de realizar lo anterior. Porque el segundo caso incluye: 1) a los que no tienen ninguna experiencia de conversión; 2) a los que tienen una experiencia de conversión solamente intelectual, o moral, o religiosa; 3) a los que les falta únicamente la conversión intelectual, o la moral, o la religiosa.

Hagamos ahora un poco más concreto este contraste. Nuestra cuarta especialización funcional va más allá del campo de la ciencia empírica ordinaria. Entra en relación con las personas. Reconoce los valores que éstas representan. Reprueba sus deficiencias. Escruta sus presupuestos de orden intelectual, moral y religioso. Selecciona las figuras importantes, compara sus concepciones básicas, discierne los procesos de desarrollo y de aberración. A medida que la investigación se amplía, saca a luz los orígenes y los momentos decisivos, el florecimiento y la decadencia de la filosofía religiosa, de la ética y de la espiritualidad. Finalmente, aunque puede ser que no todos los puntos de vista queden representados, existe la posibilidad teórica de que la cuarta especialización funcional sea llevada a cabo de ocho maneras totalmente diferentes.

Tal divergencia, sin embargo, no concierne únicamente a los futuros investigadores. Las posiciones y contraposiciones no son solamente abstracciones contradictorias. Hay que entenderlas en forma concreta, como momentos opuestos de un proceso en marcha; hay que aprehenderlas en su carácter dialéctico propio. La autenticidad humana no es una cualidad pura, no es una especie de libertad con relación a toda omisión, a toda equivocación, a todo error o pecado. Consiste más bien en un apartarse de la inautenticidad, y este apartarse nunca llega a ser una realización definitiva. Es algo siempre precario que hay que estar realizando continuamente, y que en gran parte consiste en descubrir aún más omisiones, en reconocer aún ulteriores deficiencias que hay que entender, en corregir aún más errores, en arrepentirse más y más profundamente de los pecados ocultos. El desarrollo humano, en suma, avanza en gran parte mediante la resolución de conflictos, y en el campo de la consciencia intencional los conflictos básicos se definen por la oposición entre posiciones y contraposiciones.

Ahora bien, sólo mediante el movimiento hacia la auto-transcendencia cognoscitiva y moral, por la cual supera sus propios conflic-

tos, puede el teólogo esperar discernir la ambivalencia operante en los demás, y la medida en que han resuelto sus problemas. Sólo mediante dicho discernimiento puede esperar el teólogo apreciar todo lo que ha habido de inteligente, verdadero y bueno en el pasado, incluso en las vidas y en el pensamiento de sus antagonistas. Sólo mediante dicho discernimiento puede llegar a reconocer también todo lo que hubo de mala información, de incomprensión, de error y de mal, incluso en aquellos con quienes está ligado. Sin embargo, esta acción es además recíproca. Porque así como la propia auto-transcendencia es la que lo hace a uno capaz de conocer cuidadosamente a los otros y juzgarlos imparcialmente, así también, a la inversa, es mediante el conocimiento y la apreciación de los otros como llegamos a conocernos a nosotros mismos, y a completar y a refinar nuestra percepción de los valores.

Por ello, a medida que los investigadores reúnen, completan, comparan, reducen, clasifican y seleccionan los materiales, van sacando a la luz las oposiciones dialécticas que existían en el pasado. A medida que declaran que un punto de vista es una posición, y su contrario una contraposición, y proceden a desarrollar las posiciones y a hacer retroceder las contraposiciones, se van suministrando recíprocamente los elementos de prueba necesarios para emitir un juicio acerca de la realización personal de su auto-transcendencia. Así se revelan los diferentes «yo» que hicieron la investigación, propusieron las interpretaciones, estudiaron la historia y emitieron los juicios de valor.

Tal objetivación de la subjetividad tiene el estilo de un experimento crucial. Aunque no tenga una eficacia automática, ofrece, no obstante, a los espíritus abiertos, serios y sinceros, la ocasión de plantearse ciertas cuestiones fundamentales: primero, acerca de los demás; pero eventualmente también acerca de sí mismos. Esta objetivación hace de la conversión su tema, y promueve así su realización. Los resultados no serán inmediatos ni deslumbrantes, porque la conversión es por lo general un proceso lento de maduración que consiste en descubrir, para sí mismo y en sí mismo, lo que significa ser inteligente, ser razonable, ser responsable y amar. La dialéctica contribuye a alcanzar este fin señalando las diferencias últimas; ofreciendo el ejemplo de otros que difieren radicalmente de uno mismo; brindando la ocasión para una reflexión y un auto-examen cuidadoso que puede conducir a una nueva intelección de sí mismo y del propio destino.

VII. La dialéctica de los métodos. Parte primera

Ya hemos indicado que la presencia o ausencia de conversión intelectual, moral o religiosa, no sólo engendra horizontes opuestos, sino que, con el advenimiento de la sofisticación, genera también filosofías, teologías y métodos opuestos para justificar y defender los diversos horizontes.

Ahora bien, la tarea de tratar estos conflictos pertenece, no a los metodólogos, sino a los teólogos que se ocupan de la cuarta especialización funcional. La estrategia del teólogo será: no probar su propia posición ni refutar las contraposiciones, sino poner de manifiesto la diversidad existente y señalar los elementos de prueba que permitan sacar a la luz las raíces de tal diversidad. En esa forma atraerá a quienes aprecian la autenticidad humana integral, y los convencerá de alcanzarla. En efecto, la idea básica del método que estamos tratando de desarrollar se apoya en el descubrimiento de lo que es la autenticidad humana, y en mostrar cómo apelar a ella. No es un método infalible, porque los hombres fácilmente permanecen en la inautenticidad; pero es un método poderoso, porque la autenticidad es la necesidad más profunda del hombre y la realización que más se estima en él.

Queda en pie que el metodólogo no puede pasar por alto totalmente el conflicto de las filosofías o de los métodos. Esto importa especialmente cuando hay posiciones ampliamente extendidas que sostienen que los procedimientos del metodólogo son erróneos y mal orientados. Por consiguiente, comentaré brevemente, en primer lugar, algunas tesis del análisis lingüístico; y, en segundo lugar, algunas conclusiones que se siguen de las premisas idealistas.

En una notable ponencia presentada en la vigésimo-tercera reunión anual de la «Catholic Theological Society of America», el profesor Edward MacKinnon afirmaba:

> Desde la publicación de las *Philosophical Investigations* de Wittgenstein existe un creciente consenso acerca de que el lenguaje es esencialmente público, y privado únicamente en forma derivada. Si esto no fuera así, el lenguaje no podría servir como vehículo de comunicación intersubjetiva. En consecuencia, la significación de un término se explica principalmente aclarando su uso, o la familia de usos asociados a él. Esto requiere un análisis de la forma en que los términos funcionan en el interior del lenguaje (o estudio de la sintaxis), como también de los contextos extralingüísticos en que su uso resulta apropiado (o estudio de cuestiones semánticas y pragmáticas).
>
> Una consecuencia de esta posición... es que la significación de una palabra no se explica por la referencia o reducción a actos mentales de carácter privado. La doctrina escolástica corriente enseña que las palabras tienen significación *porque* expresan conceptos. Según esta doctrina, las significaciones residen primaria-

> mente en los conceptos, que son actos o estados mentales de carácter privado; y, sólo en forma derivada, en el lenguaje que expresa dichos conceptos. Dentro de esta concepción del lenguaje, la transcendencia no presenta un problema lingüístico demasiado aterrador. Así, una palabra como «Dios» puede significar un ser transcendente, si es eso lo que se pretende decir al usar la palabra. Por muy confortante que pueda ser esta solución tan sencilla, desafortunadamente no es adecuada[11].

Pienso que este texto constituye una base de discusión clara y útil; pero deseo aclarar mi propia posición añadiendo algunas observaciones.

En primer lugar, no creo que los actos mentales se produzcan sin el apoyo de una corriente paralela de expresión. Puede suceder que la expresión no sea lingüística, que no sea adecuada, que no sea presentada a la atención de los demás. Pero la expresión se da. En efecto, Ernst Cassirer ha referido que estudiantes de afasia, agnosia y apraxia han encontrado que estos desórdenes del lenguaje, del conocimiento y de la acción están interrelacionados[12].

En segundo lugar, no dudo de que la significación habitual del lenguaje ordinario es esencialmente pública; y privada sólo en forma derivada. Porque el lenguaje es ordinario si sirve al uso corriente. Y sirve al uso corriente, no porque un individuo aislado decida un buen día lo que el lenguaje va a significar, sino porque todos los individuos de un grupo importante entienden lo que significa. De la misma manera, los niños y los extranjeros logran aprender una lengua realizando y expresando actos mentales. Pero aprenden la lengua aprendiendo cómo se usa de ordinario; de manera que el conocimiento que tiene un individuo del uso ordinario del lenguaje se deriva del uso corriente, el cual es esencialmente público.

En tercer lugar, lo que es verdad acerca de la significación ordinaria del lenguaje ordinario no es verdad acerca de la significación original del lenguaje ordinario, literario o técnico. Porque todo lenguaje se va desarrollando y, en cada momento, el lenguaje consiste en la sedimentación de los desarrollos que se han producido y no se han hecho obsoletos. Ahora bien, esos desarrollos consisten en descubrir nuevos usos para palabras ya existentes, en inventar nuevos vocablos, y en difundir esos descubrimientos e invenciones. Estas tres formas de desarrollo implican actos mentales expresados. El

11. Edward MacKinnon, *Linguistic Analysis and the Transcendence of God*: Proceedings, Catholic Society of America 23 (1968) 30.

12. E. Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, Yale, New Haven 1957, vol. III, p. 220.

descubrimiento de un nuevo uso es un acto mental que se expresa en esa nueva acepción de la palabra. La invención de una palabra es un acto mental que se expresa con esa nueva palabra. La comunicación de estos descubrimientos e invenciones puede hacerse de manera técnica, introduciendo definiciones; o puede hacerse espontáneamente, como por ejemplo: A profiere una nueva constelación verbal, B responde, A percibe en la respuesta de B en qué medida ha logrado comunicar su significación; y en la medida en que no lo ha logrado, busca y ensaya nuevos descubrimientos e invenciones. A través de un procedimiento de ensayo y error, va tomando forma un nuevo uso y, si se le da una difusión suficientemente amplia, se establece entonces un nuevo uso ordinario. A diferencia de la significación ordinaria, una significación todavía indeterminada toma forma en los actos mentales expresados, se comunica y se perfecciona a través de actos mentales expresados, y llega a ser corriente cuando la comunicación realizada no se extiende a un número suficientemente grande de individuos.

En cuarto lugar, detrás de esta confusión entre la significación ordinaria y la significación original parece ocultarse otra confusión. Porque a la afirmación de que todos los problemas filosóficos son problemas lingüísticos, se le pueden dar dos significaciones completamente diferentes. En efecto, si uno concibe el lenguaje como la expresión de actos mentales, concluirá que los problemas filosóficos tienen su origen, no solamente en la expresión lingüística, sino también en los actos mentales, y podrá suceder que dedique mucha más atención a los actos mentales que a la expresión lingüística. Pero otro podrá pensar que los actos mentales no son más que entidades ocultas o, si de verdad existen, que los filósofos van a continuar enredándose indefinidamente si prestan atención a dichos autores, o al menos si hacen de ellos la base de su método. En una concepción reduccionista, o en una opción metodológica más o menos radical, se puede decidir limitar el discurso filosófico, o al menos el discurso filosófico básico, al uso del lenguaje ordinario, iluminado quizás por los metalenguajes de la sintaxis, la semántica y la pragmática.

Sin embargo, si se adopta este tratamiento, no se puede dar razón de la significación del lenguaje apelando a los actos mentales de donde toma su origen. Esa sería una solución sencilla. Sería también una solución verdadera. Pero no es una solución admisible. Porque pone los actos mentales a la base de la significación del lenguaje, haciendo así precisamente lo que prohíbe hacer la decisión filosófica o metodológica. Además, dentro de ese horizonte es fácil pasar por alto la distinción entre la significación de un lenguaje que

ha llegado a ser ordinario, y la significación creadora que posee cuando está llegando a ser ordinario. Sobre la base de esa inadvertencia se puede seguir afirmando que la significación del lenguaje es esencialmente pública, y privada sólo de manera derivada.

VIII. La dialéctica de los métodos. Parte segunda

Hemos venido hablando de los actos mentales y debemos anotar que esto es posible hacerlo en horizontes genéticamente distintos. En cualquiera de ellos este discurso puede ser correcto o incorrecto, pero mientras más diferenciado sea el horizonte, tanto más completo, exacto y explicativo será lo que se diga.

Ya indicamos los principales horizontes genéticamente distintos en las secciones sobre *Los campos de la significación* y *Las fases de la significación* de nuestro capítulo tercero sobre *La significación*. En una consciencia completamente diferenciada se dan cuatro campos de significación. Está el campo del sentido común con sus significaciones expresadas en el lenguaje ordinario o cotidiano. Está el campo de la teoría, donde el lenguaje es técnico y simplemente objetivo en sus referencias; se refiere así al sujeto y a sus operaciones solamente como objetos. Está después el campo de la interioridad, en donde ciertamente el lenguaje habla del sujeto y de sus operaciones como de objetos, pero apoyándose no menos en una auto-apropiación que, en la experiencia personal, ha verificado cuál es el operador, las operaciones y el proceso a que se refieren los términos y las relaciones fundamentales del lenguaje empleado. Finalmente, está el campo de la transcendencia, en el que el sujeto entra en relación con la divinidad por medio del lenguaje de la oración y del silencio suplicante.

La consciencia completamente diferenciada es el fruto de un desarrollo extremadamente largo. En la consciencia primitiva indiferenciada no existen el segundo y el tercer campo, mientras que el primero y el cuarto se penetran mutuamente. El lenguaje de esta consciencia se refiere primariamente a lo espacial, lo específico, exterior y humano; sólo gracias a técnicas especiales se extiende a lo temporal, lo genérico, interior y divino. El advenimiento de la civilización significa una creciente diferenciación de los papeles que hay que desempeñar y de las tareas que hay que realizar; implica una organización y reglamentación cada vez más elaboradas para asegurar el desempeño de los papeles y la realización de las tareas; significa una población cada vez más densa y una abundancia cada vez mayor. Con cada uno de estos cambios las funciones comunicativa, cognoscitiva, eficiente y constitutiva del lenguaje se amplían. Como una gracia sobreañadida, la literatura se va desarrollando y diferenciando para celebrar las realizaciones humanas; para deplorar el mal causado por el hombre; para exhortarlo a un esfuerzo superior, y entretenerlo en sus horas de ocio.

Todo esto puede seguir su marcha aunque el pensamiento, el discurso y la acción permanezcan dentro del mundo del sentido común, es decir, dentro del mundo de las personas y las cosas en cuanto relacionadas con nosotros y por consiguiente, dentro del lenguaje ordinario. Pero si la tendencia práctica del hombre se libera de la magia y se orienta al desarrollo de la ciencia, si su tendencia crítica se libera del mito y se orienta al desarrollo de la filosofía, si su interés religioso renuncia a las aberraciones y acepta una purificación, entonces estas tres aspiraciones recibirán los beneficios de la diferenciación de la consciencia y del reconocimiento del mundo de la teoría. En ese mundo, las cosas se conciben y conocen, no en sus relaciones con nuestro aparato sensitivo y con nuestras necesidades y deseos, sino en las relaciones constituidas entre las cosas mismas por la interacción uniforme que se ejerce entre unas y otras. Hablar de cosas concebidas de esta manera requiere el desarrollo de un lenguaje técnico especial, de un lenguaje completamente distinto del lenguaje del sentido común. Sin duda alguna, hay que comenzar desde el interior de la percepción y del discurso propios del sentido común. No cabe la menor duda de que es necesario recurrir frecuentemente a ese mundo del sentido común. Pero tampoco se puede dudar de que ese alejarse y regresar al sentido común solamente asegura la construcción gradual de un modo totalmente diferente de aprehensión y de expresión.

Esta diferenciación de la consciencia se puede ilustrar con el contraste platónico entre el mundo fenoménico y el mundo noumé-nico; con la distinción y correlación aristotélicas entre lo que es primero para nosotros y lo que es primero de manera absoluta; con los himnos y la teología sistemática del Aquinate; con las cualidades primarias y secundarias de Galileo y con las tablas de Eddington.

En esta diferenciación (que conoce solamente dos campos), la ciencia, la filosofía y la teología técnicas se hallan en el mundo de la teoría. Las tres operan principalmente con conceptos y juicios, con términos y relaciones, y con una cierta aproximación al ideal lógico de claridad, coherencia y rigor. Las tres, finalmente, tratan primariamente con objetos y, aunque pueden atender al sujeto y a sus operaciones, no obstante, cualquier tratamiento sistemático que hagan de ellos, como los que encontramos en Aristóteles y en el Aquinate, es un tratamiento del sujeto y de sus operaciones objetivados y, ciertamente, concebidos metafísicamente en términos de materia y forma; de potencia, hábito y acto; de causas eficiente y final[13].

13. Véase *supra*, 98.

No obstante, a medida que la ciencia se desarrolla, la filosofía se ve forzada a emigrar del mundo de la teoría y a encontrar su fundamento en el mundo de la interioridad. Por una parte, la ciencia abandona toda pretensión de necesidad y de verdad, y opta por posibilidades verificables que ofrezcan una aproximación cada vez mejor a la verdad. Pero, por otra parte, el éxito de la ciencia favorece sus ambiciones totalitarias y le hace concebir su objetivo como la explicación total de todos los fenómenos.

En esta situación la filosofía se queda con los problemas de la verdad y el relativismo, de lo que se entiende por realidad, de los fundamentos del sentido común y de la teoría, de las relaciones entre éstos, y de los fundamentos de las ciencias específicamente humanas. Se halla confrontada con el hecho de que todo conocimiento humano tiene sus fundamentos en los datos de la experiencia y, puesto que la ciencia parece haber adquirido derechos de ocupación sobre los datos de los sentidos, la filosofía descubre que tendrá que poner su fundamento en los datos de la consciencia.

Ahora bien, así como el mundo de la teoría es completamente distinto del mundo del sentido común, aunque se construye sólo mediante un uso múltiple del conocimiento del sentido común y del lenguaje ordinario, así también el mundo de la interioridad es completamente distinto del mundo de la teoría y del mundo del sentido común, aunque se construye sólo mediante un uso múltiple del conocimiento matemático, científico y del sentido común, y del lenguaje tanto técnico como ordinario. Así como el mundo del sentido común y su lenguaje suministran el andamiaje para entrar en el mundo de la teoría, así también los mundos del sentido común y de la teoría nos suministran el andamiaje para entrar en el mundo de la interioridad. Pero mientras el paso del sentido común a la teoría nos introduce a entidades de las que no tenemos experiencia directa, la transición del sentido común y de la teoría a la interioridad, nos hace pasar de la consciencia de sí al conocimiento de sí. El sentido común y la teoría han servido de mediación para lo que se nos ha dado de manera inmediata en la consciencia. Gracias a ellos avanzamos desde las operaciones, los procesos y los conjuntos meramente dados, hasta un sistema fundamental de términos y de relaciones que distinguen, relacionan y nombran esas operaciones, procesos y conjuntos, y nos hacen capaces de hablar acerca de ellos con claridad, exactitud y de manera explicativa.

Este discurso, sin embargo, es claro, preciso y explicativo solamente para quienes han hecho el aprendizaje del proceso. No basta haber adquirido el sentido común de un grupo y hablar su lenguaje ordinario. Hay que llegar a familiarizarse con la teoría y con su lenguaje técnico. Hay que examinar las matemáticas y descubrir lo que ocurre en quien las aprende y en quien las desarrolla. A esta reflexión sobre las matemáticas debe seguir una reflexión sobre las ciencias naturales. Esta reflexión se esforzará por discernir los procedimientos propios de tales ciencias; las relaciones que se dan entre sus etapas sucesivas; la diversidad que existe entre el método clásico y el método estadístico; las relaciones que se dan entre dichos métodos y la imagen del mundo que cada uno de ellos revela. A lo largo de esta reflexión se atenderá no solamente a los objetos científicos, sino también, en la medida de lo posible, a las operaciones conscientes con que manejamos dichos objetos. De la precisión del entender y del pensar matemático, y del avance incesante y acumulativo de las ciencias naturales, hay que volverse a los procedimientos del sentido común; hay que captar en qué difiere de las matemáticas y de las ciencias naturales; hay que discernir sus procedimientos específicos, la amplitud de su alcance y el riesgo permanente que corre de confundirse con el sin-sentido común. Para decirlo con la mayor brevedad, no hay solamente que leer *Insight*, sino también descubrirse a sí mismo dentro de sí mismo.

Volvamos ahora a las relaciones entre el lenguaje y los actos mentales. En primer lugar, hay que desarrollar un lenguaje que sea apropiado a los actos mentales. Como ya lo anotábamos, el héroe homérico es dibujado, no como quien piensa, sino como quien habla con un dios o una diosa, con su caballo o con un río, con su corazón o con su humor. El libro de Bruno Snell *The discovery of the Mind* refiere cómo desarrollaron los griegos gradualmente su percepción del hombre, y cómo confrontaron eventualmente los problemas de la teoría del conocimiento. En Aristóteles hay una presentación sistemática del alma, de sus potencias, hábitos, operaciones y objetos correspondientes. En algunos aspectos es asombrosamente exacta; pero es incompleta y presupone, desde el principio hasta el fin, una metafísica. No se sitúa en el mundo del sentido común, ni tampoco en el de la interioridad, sino en el de la teoría. Además, hay que complementarla con la teoría del Aquinate, mucho más elaborada.

Sin embargo, una vez que la consciencia se ha diferenciado y que se han desarrollado el pensamiento y el discurso sistemático acerca de los actos mentales, las capacidades del lenguaje ordinario se amplían notablemente. Las penetrantes reflexiones de Agustín sobre el conocimiento y la consciencia, las *Regulae ad directionem ingenii* de Descartes, las *Pensées* de Pascal y la *Grammar of Assent* de Newman, aunque contribuyen enormemente a la comprensión de nosotros mismos, se quedan todas ellas dentro del mundo de la aprehensión y del discurso del sentido común. Pero nos revelan la

posibilidad de llegar a conocer al sujeto consciente y sus operaciones conscientes sin presuponer una estructura metafísica previa. Es ésta la posibilidad que se realiza cuando un estudio de las operaciones matemáticas, científicas y del sentido común, produce su fruto haciendo experimentar, entender y afirmar el esquema normativo de operaciones relacionadas entre sí, susceptibles de ser reproducidas, y gracias a las cuales avanzamos en el conocimiento. Una vez que se ha llegado a una explicación del conocimiento, se puede pasar de la cuestión gnoseológica (¿qué hacemos cuando conocemos?) a la cuestión epistemológica (¿por qué hacer eso es conocer?); y de las dos anteriores se puede pasar a la cuestión metafísica (¿qué conocemos cuando realizamos esa actividad?).

Desde el punto de vista del mundo de la interioridad, los actos mentales, en cuanto experimentados y concebidos sistemáticamente, se presentan como una prioridad lógica. De ellos se puede pasar a la epistemología y a la metafísica. Y a partir de estas tres clarificaciones fundamentales se puede proceder, como intentamos hacerlo en el capítulo tercero, a hacer una exposición sistemática de la significación tal como se realiza en sus soportes, sus elementos, sus funciones, sus campos y sus fases.

Pero esta prioridad es sólo relativa. Porque además de la prioridad que surge cuando se constituye un nuevo campo de significación, se da también la prioridad de lo que se necesita para emprender el proceso de constitución de dicho campo. Los griegos tuvieron necesidad de un desarrollo artístico, retórico y argumentativo, antes de que uno de ellos pudiera elaborar una explicación metafísica de la mente humana. El logro alcanzado por los griegos fue necesario para poder ampliar las capacidades del conocimiento y del lenguaje propios del sentido común, antes de que Agustín, Descartes, Pascal o Newman pudieran hacer sus contribuciones de sentido común a nuestro auto-conocimiento. La historia de las matemáticas, de la ciencia natural y de la filosofía, así como el compromiso de reflexión personal en cada uno de estos campos, son necesarios para que el sentido común y la teoría puedan construir el andamiaje que da acceso al mundo de la interioridad.

Así pues, las condiciones que permiten servirse de los actos mentales como de una prioridad lógica son numerosas. Si se insiste en permanecer en el mundo del sentido común y del lenguaje ordinario, o si se insiste en no ir más allá de los mundos del sentido común y de la teoría, esas decisiones harán imposible el acceso al mundo de la interioridad. Pero tales decisiones, tomadas por un individuo o por un grupo, difícilmente obligan al resto de la humanidad.

IX. La dialéctica de los métodos. Parte tercera

Un rechazo *a priori* del tratamiento que acabamos de hacer puede provenir de tendencias idealistas, no menos que del análisis lingüístico. La expresión más clara del punto de vista idealista podemos encontrarla quizás en los escritos de Karl Jaspers, quien afirma que nuestra auto-apropiación es en realidad una *Existenzerhellung*, es decir, una clarificación de la propia realidad del sujeto, pero no un conocimiento objetivo.

Es verdad, desde luego, que la auto-apropiación se realiza mediante una intensificación de la consciencia, y que esta intensificación no revela al sujeto como objeto sino como sujeto. Yo sostendría, sin embargo, que dicha intensificación de la consciencia conduce a una objetivación del sujeto, a una afirmación inteligente y razonable del mismo, y así a hacer una transición del sujeto como sujeto, al sujeto como objeto. Dicha transición fundamenta un conocimiento tan objetivo del sujeto, como el que fundamenta cualquier transición válida que se haga de los datos de los sentidos al juicio, pasando por la inquisición, la intelección y la reflexión. Pero, aunque éste es mi punto de vista, no lo es el de la tradición idealista que heredó Jaspers.

Comprender esta tradición en su infinita complejidad excede con mucho nuestro presente propósito. Pero se debe intentar alguna clarificación, al menos en términos de puntos de vista ya adquiridos. Así pues, existen dos significaciones completamente diferentes del término «objeto». Existe el objeto en el mundo mediado por la significación: es aquello a que tendemos por medio de las cuestiones, y llega a ser entendido, afirmado y decidido por las respuestas. A este tipo de objeto nos vemos referidos inmediatamente por las cuestiones, y sólo mediatamente por las operaciones pertinentes a las respuestas; porque las respuestas se refieren a los objetos sólo en cuanto son respuestas a las cuestiones.

Pero hay otra significación completamente diferente del término «objeto». Porque además del mundo mediado por la significación, existe también el mundo de la inmediatez. Es un mundo completamente ajeno a cuestiones y respuestas; un mundo en el que vivíamos antes de que supiéramos hablar y mientras aprendimos a hacerlo; un mundo al que buscamos retirarnos cuando queremos olvidar el mundo mediado por la significación, cuando nos relajamos, jugamos, descansamos. En ese mundo el objeto ni se nombra, ni se describe. Pero en el mundo mediado por la significación se puede recordar y reconstruir el mundo de la inmediatez. Es un mundo que está ya, afuera, ahí, ahora y es real. Está *ya*: porque es dado antes

de cualquier cuestión acerca de él. Está *afuera*: porque es el objeto de la consciencia extrovertida. Esta *ahí*: porque, como los órganos de los sentidos, también los objetos percibidos por ellos son espaciales. Está *ahora*: porque el tiempo de la percepción sensible corresponde al tiempo de lo que es percibido sensiblemente. Es *real*: porque está ligado a la vida y a la acción del sujeto y, en consecuencia, debe ser tan real como dicha vida y acción.

Así como hay dos significaciones de la palabra «objeto», hay también dos significaciones de la palabra «objetividad». En el mundo de la inmediatez, la condición necesaria y suficiente para la objetividad es la de ser un animal que funcione bien. Pero en el mundo mediado por la significación, la objetividad tiene tres componentes. La objetividad experiencial, constituida por los datos de los sentidos y los datos de la consciencia. La objetividad normativa, constituida por las exigencias de la inteligencia y la razonabilidad. La objetividad absoluta que resulta de la combinación de los resultados de la objetividad experiencial y la objetividad normativa, de manera que la primera garantice que las condiciones se han cumplido, y la segunda ligue las condiciones con lo condicionado. La combinación da por resultado un condicionado cuyas condiciones se han cumplido; esto es lo que en el campo del conocimiento se llama un hecho, y lo que en el campo de la realidad se llama un ser o un acontecimiento contingente.

Hemos distinguido dos mundos, dos significaciones de la palabra «objeto», y dos criterios totalmente diferentes de objetividad. Pero cuando no se hacen estas distinciones resulta una cantidad de confusiones típicas. El realista ingenuo conoce el mundo mediado por la significación, pero se imagina que lo conoce si mira bien lo que está pasando afuera, ahí, ahora. Berkeley, idealista ingenuo, concluye que *esse est percipi*; pero *esse* designa la realidad afirmada en el mundo mediado por la significación, mientras que *percipi* designa un objeto dado en el mundo de la inmediatez. Hume, empirista riguroso, elimina del mundo mediado por la significación todo lo que no es dado en el mundo de la inmediatez. Kant, idealista crítico, advierte que una revolución copernicana es más que necesaria. Pero lejos de hacer las distinciones debidas, sólo encuentra una manera más complicada de confundir las cosas. Combina, en efecto, las operaciones del entendimiento y de la razón, no con los datos de los sentidos, sino con las intuiciones sensibles de los fenómenos; y considera que los fenómenos son la apariencia, no de nada, sino de las cosas mismas, las cuales por ser incognoscibles hacen que hablemos de ellas valiéndonos de puros conceptos regulativos. Hegel, idealista absoluto, explora brillantemente campos enteros de la significación;

califica con notas bajas a los realistas ingenuos; pero no llega hasta el realismo crítico; de tal manera que Kierkegaard puede lamentarse de que lo que es lógico es también estático, de que el movimiento no puede insertarse en la lógica, de que el sistema de Hegel no tiene espacio para la existencia (libertad que se auto-determina), sino solamente para la idea de existencia.

Kierkegaard inaugura una tendencia. Mientras se interesaba por la fe, Nietzsche se interesaba por el poder, Dilthey por la vida humana concreta, Husserl por la constitución de nuestra intencionalidad, Bergson por su *élan vital*, Blondel por la acción, los pragmatistas americanos por los resultados, y los existencialistas europeos por la subjetividad auténtica. Mientras los matemáticos descubrían que sus axiomas no son verdades evidentes por sí mismas, y los físicos descubrían que sus leyes no son necesidades inevitables sino posibilidades verificables, los filósofos dejaban de pensar que son la voz de la razón pura y comenzaban a ser representantes de algo mucho más concreto y humano. Y si insistían aún en la evidencia y en la necesidad objetivas, como lo hizo Husserl, hacían también reducciones que ponían entre paréntesis la realidad y se encontraban en la esencia, ignorando la contingencia.

De lo anterior resulta, no tanto una clarificación, cuanto un cambio en la significación de los términos «objetivo» y «subjetivo». Hay campos, como las matemáticas y las ciencias, en los que los investigadores están comúnmente de acuerdo; en tales campos se puede obtener un conocimiento objetivo. Hay otros campos, como la filosofía, la ética y la religión, en los que no hay acuerdo; y el desacuerdo se explica por la subjetividad de los filósofos, de los moralistas y de los creyentes. Pero una cuestión ulterior es si la subjetividad es siempre errónea, falsa, mala. Los positivistas, los behavioristas, los naturalistas tienden a decir que sí. Otros, sin embargo, insisten en distinguir entre una subjetividad auténtica y una subjetividad inauténtica. Lo que resulta de la subjetividad auténtica no es ni erróneo, ni falso, ni malo. Es, precisamente, algo totalmente diferente del conocimiento objetivo alcanzable en las matemáticas y en la ciencia.

En un contexto semejante al anterior, habría que estar de acuerdo con la opinión de Jaspers, de que una clarificación de nuestra subjetividad, por auténtica que sea, no es un conocimiento objetivo. Pero el contexto perdura solamente mientras perduran las ambigüedades subyacentes al realismo ingenuo, al idealismo ingenuo, al empirismo, al idealismo crítico y al idealismo absoluto. En cuanto se eliminan dichas ambigüedades, en cuanto se realiza una adecuada auto-apropiación, en cuanto se distingue entre objeto y objetividad en el mundo de la inmediatez, y objeto y objetividad en el mundo

mediado por la significación y motivado por el valor, surge entonces un contexto completamente diferente. Porque se hace manifiesto, entonces, que en el mundo mediado por la significación y motivado por el valor, la objetividad es simplemente la consecuencia de la auténtica subjetividad, es decir, de la genuina atención, inteligencia, razonabilidad y responsabilidad. La matemática, la ciencia, la filosofía, la ética y la teología difieren entre sí de muchas maneras; pero tienen en común la característica de que su objetividad es el fruto de la atención, la inteligencia, la razonabilidad y la responsabilidad.

X. Una nota complementaria

Hemos distinguido cuatro campos de significación: el sentido común, la teoría, la interioridad y la transcendencia. Hemos tenido la ocasión de explicar dichas diferenciaciones de la consciencia como el desdoblarse del sentido común en sentido común y teoría; y el ulterior desdoblamiento del sentido común y la teoría en sentido común, teoría e interioridad. Pero nuestras consideraciones sobre la transcendencia, en cuanto campo diferenciado, han sido fragmentarias.

Lo que hemos llamado el don del amor de Dios, se traduce espontáneamente en amor, alegría, paz, paciencia, amabilidad, bondad, dulzura y dominio de sí. Una consciencia indiferenciada expresa la relación que existe entre ese don del amor de Dios y el campo de la transcendencia por medio de objetos, lugares, tiempos y acciones sagradas y también por medio de oficios sagrados como el de chamán, profeta, legislador, apóstol, sacerdote, predicador, monje, maestro. A medida que la consciencia se diferencia en los campos del sentido común y de la teoría, surgen cuestiones teóricas especiales referentes a la divinidad, al orden del universo, al destino del género humano y a la suerte de cada individuo. Cuando los tres campos, del sentido común, de la teoría y de la interioridad, se han diferenciado, la auto-apropiación del sujeto conduce no solamente a la objetivación del experimentar, entender, juzgar y decidir, sino también a la objetivación de la experiencia religiosa.

Completamente distinta de estas objetivaciones del don del amor de Dios en el campo del sentido común y de la teoría, y también del campo de la interioridad, es la emergencia de ese don en cuanto él mismo constituye un campo diferenciado. Es esta emergencia la que se cultiva con una vida de oración y de abnegación. Cuando ella ocurre, produce un doble efecto: en primer lugar, apartar al sujeto del campo del sentido común, de la teoría y de la primera interioridad, e introducirlo en el campo de lo que se ha llamado «la nube del no-saber»; en segundo lugar, intensificar, purificar y clarificar las objetivaciones relativas a lo transcendente y que se han elaborado en el campo del sentido común, de la teoría o de la primera interioridad.

Debe observarse que, aunque para el hombre secular del siglo XX la diferenciación más familiar de la consciencia es la que distingue y relaciona teoría y sentido común, no obstante, en la historia de la humanidad, tanto en el Oriente como en el Occidente cristiano, la diferenciación predominante de la consciencia es la que afirma a la vez la oposición y el mutuo enriquecimiento de los campos del sentido común y de la transcendencia.

11
Explicitación de los fundamentos

En el capítulo quinto, que presentaba las especializaciones funcionales, concebíamos la teología como una reflexión sobre la religión y dijimos que comporta dos fases. En la primera, fase mediadora, la reflexión teológica determina cuáles han sido los ideales, las creencias y las realizaciones de los hombres más representativos de la religión estudiada. Pero en la segunda, fase mediada, la reflexión teológica toma una opción mucho más personal. Ya no se contenta *con exponer lo que otros han propuesto, creído o realizado. Debe,* en efecto, pronunciarse sobre la verdad de diferentes doctrinas, sobre la manera de conciliarlas entre sí y con las conclusiones de la ciencia, de la filosofía y de la historia y, finalmente, sobre la manera de comunicarlas de modo apropiado a toda clase de personas y de culturas.

La quinta función —explicitación de los fundamentos— se ocupa de lo que constituye la base de esta opción más personal. En consecuencia, los fundamentos que vamos a buscar no son los de la totalidad de la teología, sino los de estas tres últimas funciones: el establecimiento de las doctrinas, la sistematización y la comunicación. Tampoco vamos a buscar el fundamento total de estas especializaciones —porque obviamente ellas dependen de la investigación de los datos, de la interpretación, de la historia y de la dialéctica— sino que vamos a buscar únicamente el fundamento suplementario indispensable para quien quiere pasar del discurso indirecto, que expone las convicciones y opiniones de otros, al discurso directo, que implica una toma de posición.

I. La realidad fundante

La realidad fundante, que hay que distinguir de su expresión, es la conversión religiosa, moral e intelectual. De ordinario, la conversión intelectual depende de la conversión moral y religiosa; la con-

versión moral depende de la conversión religiosa y la conversión religiosa depende del don que Dios hace de su gracia.

Dicha conversión es operativa, no solamente en la especialización funcional de la explicitación de los fundamentos, sino también en la fase mediadora de la teología: en la investigación, en la interpretación y en la dialéctica. Sin embargo, en esta primera fase la conversión no es un prerrequisito; cualquiera puede investigar, interpretar, escribir historia, identificar las posiciones contrarias. Además, aun cuando la conversión está presente y es operativa, su operación es implícita: puede afectar a la interpretación, al trabajo histórico y a la confrontación dialéctica; pero no constituye un criterio explícito, establecido y reconocido universalmente, susceptible de orientar el proceso que se ha de seguir en estas funciones. Finalmente, aunque la dialéctica revela el polimorfismo de la consciencia humana —las oposiciones profundas e irreconciliables en materia religiosa, moral e intelectual—, no va, sin embargo, más lejos: no toma partido. Es la persona la que toma partido, y el partido que toma dependerá del hecho de que se haya convertido o no.

Los fundamentos tienen, pues, su verdadera raíz, en el cuarto nivel de la consciencia humana —nivel de la deliberación, evaluación y decisión. Es una decisión acerca de por quién y por qué se está a favor o en contra. Es una decisión iluminada por las múltiples posibilidades manifestadas en la dialéctica. Es una decisión plenamente consciente acerca del propio horizonte, del propio punto de vista, de la propia visión del mundo. Es una decisión que escoge deliberadamente el marco en el que las doctrinas cobrarán sentido, la sistematización se dedicará a su trabajo de conciliación y la comunicación se ejercerá de manera efectiva.

Esta decisión deliberada no tiene nada de arbitrario. La arbitrariedad es inautenticidad, mientras que la conversión es el paso de la inautenticidad a la autenticidad; es un someterse incondicionalmente a las exigencias del espíritu humano: sé atento, sé inteligente, sé razonable, sé responsable, ama.

No hay que concebir esta decisión como un acto de voluntad. Hablar de un acto de voluntad es suponer el contexto metafísico de una psicología de las facultades. Pero hablar del cuarto nivel de la consciencia humana, nivel en el cual la consciencia psicológica se convierte en consciencia moral, supone el contexto del análisis intencional. La decisión es responsable y libre, pero no es el acto de una voluntad metafísica, sino el acto de una consciencia moral y, cuando se trata de una conversión, ciertamente de una consciencia recta.

Además, la decisión deliberada acerca del propio horizonte constituye una realización muy importante: porque, en efecto, la

mayor parte de la gente se deja arrastrar sólo hacia el horizonte comúnmente aceptado por sus contemporáneos. No advierte la multiplicidad de horizontes. No hace uso de su libertad vertical para pasar del horizonte que ha heredado a otro horizonte que ha descubierto como mejor.

Finalmente, aunque la conversión es un acontecimiento eminentemente personal, no es puramente privado. Ciertamente los individuos contribuyen a esta ampliación de horizontes, pero es solamente en el interior del grupo social donde estos elementos constituyen un cuerpo y sólo con tradiciones centenarias se realizan desarrollos importantes. Saber que la conversión es religiosa, moral e intelectual, discernir entre conversión auténtica e inauténtica, reconocer su diferencia en sus frutos —«por sus frutos los conoceréis»—, todo esto exige una profunda seriedad y una sabiduría madura que el grupo social no obtiene ni conserva fácilmente.

Se sigue que la conversión es algo más que un cambio de horizonte. Puede significar que uno comienza a pertenecer a un grupo social diferente o, si el grupo permanece el mismo, que se comienza a pertenecer a él de una manera nueva. Además, el grupo en cuestión dará testimonio de su fundador o de los fundadores de quienes tuvo su origen y cuya profunda seriedad y madurez de sabiduría preserva. Finalmente, el testimonio que da será eficaz en la medida en que el grupo se dedique no a sus propios intereses, sino al bienestar de la humanidad. Pero, cómo está constituido el grupo, quién fue el fundador de quien se da testimonio, cuáles son los servicios que el grupo presta a la humanidad, son cuestiones que no pertenecen a la quinta especialización funcional, explicitación de los fundamentos, sino a la sexta, establecimiento de las doctrinas.

II. La suficiencia de la realidad fundante

Los fundamentos pueden ser concebidos de dos maneras muy diferentes. La manera simple concibe los fundamentos como un conjunto de premisas, de proposiciones, que tienen el carácter de primeras desde un punto de vista lógico. La manera compleja concibe los fundamentos como aquello que tiene el carácter de primero en cualquier conjunto ordenado. Si el conjunto ordenado es de proposiciones, entonces el fundamento estará constituido por aquellas proposiciones que tienen el carácter de primeras desde un punto de vista lógico. Si el conjunto ordenado es una realidad en evolución y desarrollo, entonces el fundamento será el conjunto inmanente y operativo de normas que guían cada paso sucesivo del proceso.

Si se conciben los fundamentos de manera simple, entonces los únicos fundamentos suficientes se formularán con una u otra variación del siguiente tipo: hay que creer y aceptar todo lo que la Biblia, o la iglesia verdadera, o ambas creen y aceptan. Ahora bien, X es la Biblia o la iglesia verdadera o una y otra. Por consiguiente hay que creer y aceptar lo que X cree y acepta. Además, X cree y acepta a,b,c,d, ... Por consiguiente, hay que creer y aceptar a,b,c,d, ...

Por el contrario, si se buscan los fundamentos de un proceso en desarrollo evolutivo, entonces hay que abandonar el estilo estático y deductivo —que no admite ninguna conclusión no contenida implícitamente en las premisas— y pasar al estilo metodológico —que pretende disminuir la oscuridad y aumentar la luz y se mantiene en un continuo añadir descubrimiento a descubrimiento. En este caso, lo que adquiere primordial importancia es el control del proceso. Se debe asegurar que las posiciones sean aceptadas y las contraposiciones sean rechazadas. Pero esto solamente puede asegurarse si los investigadores han llegado a una conversión intelectual que les permita renunciar a la miríada de falsas filosofías, una conversión moral que los mantenga libres de prejuicios individuales, grupales y generales[1]; y una conversión religiosa tal, que de hecho cada uno ame al Señor su Dios con todo su corazón, con toda su alma, con toda su mente y con todas sus fuerzas.

Confío en que no será necesario argüir aquí contra la reaparición de una teología a lo Denzinger o de una teología de conclusiones. Aunque ellas ofrecen elementos indispensables, sin embargo, son claramente insuficientes. Por otra parte, parece necesario insistir en que la triple conversión no es fundante en el sentido de que ofrezca premisas a partir de las cuales se saquen todas las conclusiones deseables. La triple conversión no es un conjunto de proposiciones enunciadas por un teólogo, sino un cambio fundamental y decisivo en la realidad humana del teólogo. La conversión no opera como el simple proceso de sacar conclusiones a partir de premisas, sino como un cambio de la realidad (la propia) que el intérprete tiene que entender si quiere comprender a los otros; como un cambio del horizonte dentro del cual el historiador se esfuerza por hacer inteligible el pasado; como un cambio de los juicios básicos, tanto de hecho como de valor, que se descubren no ser posiciones sino contraposiciones.

No hay que excluir de la investigación, la interpretación, la historia o la dialéctica, al convertido, o al no-convertido. Ni el convertido

1. Sobre los prejuicios, *Insight*, 218-242.

ni el no-convertido han de seguir métodos diferentes en estas especializaciones funcionales. Pero la propia interpretación de los demás se halla afectada por la propia comprensión de sí mismo, y el convertido tiene que entender un yo totalmente diferente del yo que tiene que entender el no-convertido. Además, la historia que uno escribe depende del horizonte dentro del cual uno se esfuerza por entender el pasado; el convertido y el no-convertido tienen horizontes radicalmente diferentes y por eso escribirán historias diferentes. Estas historias e interpretaciones diferentes, y los diferentes estilos de investigación que les están subyacentes, se convierten en el centro de atención de la dialéctica. Allí serán reducidas a sus raíces. Pero la reducción misma sólo revelará que el convertido tiene un conjunto determinado de raíces y el no-convertido conjuntos de raíces diferentes. La conversión consiste justamente en pasar de un conjunto de raíces a otro. Este no es un proceso que ocurra en la plaza del mercado. Es un proceso que puede ser ocasionado por la investigación científica. Pero ocurre solamente en la medida en que un hombre descubre lo que hay de inauténtico en sí mismo y sale de ello; en la medida en que descubre lo que es la plenitud de la autenticidad humana y la abraza con todo su ser. Es algo muy afín al evangelio cristiano que proclama: ¡arrepentíos! El reino de Dios está cerca.

III. El pluralismo en la expresión

Aunque la conversión se manifiesta en hechos y palabras, no obstante su manifestación variará a causa de la presencia o ausencia de la consciencia diferenciada. De aquí resulta un pluralismo en la expresión de una misma opción fundamental y, a medida que la reflexión se desarrolla, resulta también una multiplicidad de teologías que expresan la misma fe. Este pluralismo o multiplicidad es de una importancia fundamental, tanto para la intelección del desarrollo de las tradiciones religiosas como para comprender los atolladeros que pueden resultar de dicho desarrollo.

Recordemos, entonces, los cuatro campos básicos de la significación: el campo del sentido común, el campo de la teoría, el campo de la interioridad y el campo de la transcendencia. Añadimos a éstos, por motivos prácticos, el campo de la erudición y el del arte. Cada uno de estos campos se diferencia de los otros cuando desarrolla su propio lenguaje, su propio modo de aprehender, y su propio grupo cultural, social y profesional habla del mismo modo y percibe la realidad de la misma manera.

Si presumimos que todo adulto normal opera en el campo del sentido común, podemos decir que la consciencia indiferenciada

operará solamente en el interior del sentido común, mientras que todos los casos de consciencia diferenciada operarán a la vez en el campo del sentido común y en uno o más de los otros campos. Considerando solamente las combinaciones matemáticas posibles, podemos hacer una lista de treintaiún tipos distintos de consciencia diferenciada. Hay cinco casos de consciencia simplemente diferenciada; éstos operan en el campo del sentido común y en algún otro campo como el transcendente, el del arte, el de la teoría, el de la erudición o el de la interioridad. Hay diez casos de consciencia doblemente diferenciada; en ellos se añaden al campo del sentido común los campos de la religión y el arte, o de la religión y la teoría, o de la religión y la erudición, o de la religión y la interioridad, o del arte y la teoría, o del arte y la erudición, o del arte y la interioridad, o de la teoría y la erudición, o de la teoría y la interioridad, o de la erudición y la interioridad. Hay diez casos más de consciencia triplemente diferenciada, cinco casos de cuádruple diferenciación de la consciencia y un caso de diferenciación quíntuple.

La consciencia indiferenciada se desarrolla a la manera del sentido común. Ella acumula una serie de intelecciones que la capacitan para hablar y actuar de manera apropiada en cada una de las situaciones que surgen comúnmente en el propio medio y, por otra parte, la capacitan para deternerse a imaginar soluciones cuando se presenta una situación inédita.

En cuanto es un estilo de desarrollo intelectual, el sentido común es común a toda la humanidad. Pero en cuanto contenido, en cuanto comprensión particular del hombre y de su mundo, el sentido común no es común a toda la humanidad, sino común a los miembros de cada aldea, de tal modo que los extranjeros parecen extraños, y mientras más lejana esté su tierra nativa más extraños parecerán en su manera de hablar y de actuar.

En su infinita variedad, el sentido común y el lenguaje ordinario son conscientes de los campos de la religión, del arte, de la teoría, de la erudición, de la interioridad. Pero su aprehensión de estos campos es rudimentaria y su expresión vaga. Tales defectos se remedian a medida que la consciencia adquiere una diferenciación más completa; pero esto implica que cada nueva diferenciación comporte una cierta remodelación de los puntos de vista previos del sentido común con relación a las materias en las cuales no es competente. La consciencia diferenciada no sólo domina más campos, sino que entiende también a las gentes para quienes dichos campos son familiares. Por el contrario, cuando una consciencia menos diferenciada se da cuenta de que una consciencia más diferenciada sobrepasa su horizonte, puede tender —en un movimiento de auto-defensa— a

mirar la consciencia más diferenciada con esa hostilidad omnipresente y despreciativa que Max Scheler llamó *resentimiento*.

En lo que se refiere a la consciencia religiosa-diferenciada, se puede decir que el asceta se acerca a ella y el místico la alcanza. En esto último hay dos modos muy diferentes de aprehensión, de relación y de existencia consciente, a saber, el modo del sentido común que opera en el mundo mediado por la significación y el modo místico que consiste en retirarse del mundo mediado por la significación para dejarse absorber enteramente en un abandono silencioso como respuesta al don que Dios le hace de su amor. Aunque pienso que éste es el principal componente de la experiencia mística, ésta es múltiple. El *Castillo interior* de Teresa de Avila tiene muchas moradas y, además de los místicos cristianos, existen los místicos del Judaísmo, del Islam, de la India y del Extremo Oriente. Mircea Eliade tiene un libro sobre el chamanismo, cuyo subtítulo es «Técnicas arcaicas del éxtasis».

La consciencia artística diferenciada es experta en el campo de la belleza. Reconoce inmediatamente los objetos bellos y vibra intensamente con ellos. El acto creador constituye su gran realización: inventa formas que se imponen, desarrolla sus implicaciones, concibe y produce maneras diferentes de encarnarlas.

La diferenciación teórica de la consciencia se desarrolla en dos fases. En ambas, los objetos son aprehendidos no en las relaciones de sentido común que tienen con nosotros, sino en sus relaciones mutuas verificables. De ahí que los términos básicos sean definidos implícitamente por sus relaciones mutuas, y estas relaciones sean establecidas apelando a la experiencia. Sin embargo, en la primera fase, los términos y relaciones básicas pertenecen a una filosofía y las ciencias son concebidas como determinaciones ulteriores y más plenas de los objetos de la filosofía, como ocurre en el aristotelismo. En la segunda fase, las ciencias se emancipan de la filosofía; descubren sus propios términos y relaciones básicas; y a medida que este descubrimiento madura, se reencuentra, en un nuevo contexto, la distinción que Aristóteles introdujo entre *priora quoad nos y priora quoad se*. Eddington reformula esta distinción cuando habla de sus dos tablas: la primera de ellas era visible, palpable, oscura, sólida y pesada; la otra estaba constituida principalmente por espacio vacío y estaba atravesada aquí y allá por una onda minúscula imposible de imaginar.

La diferenciación de la consciencia erudita es la propia del lingüista, del hombre de letras, del exegeta y del historiador. Esta consciencia combina el género del sentido común de su propio lugar y tiempo con un estilo de sentido común de comprensión que capta

los sentidos e intenciones de las palabras y hechos que proceden del sentido común de otro pueblo, de otro lugar y de otro tiempo. Puesto que el erudito opera con el estilo del sentido común de una inteligencia en desarrollo, no trata de llegar a los principios y leyes universales que son la meta de las ciencias naturales y de las ciencias humanas que buscan una generalización. Su objetivo es simplemente entender la significación que se halla en afirmaciones particulares, y las intenciones encarnadas en hechos particulares. Según esto, la diferenciación de la consciencia erudita y de la consciencia teórica son totalmente distintas.

La consciencia interiormente diferenciada opera en los campos del sentido común y de la interioridad. Mientras que la consciencia diferenciada teóricamente busca determinar sus términos y relaciones básicas comenzando por la experiencia de los sentidos, la consciencia interiormente diferenciada, aunque debe comenzar por los sentidos, abandona eventualmente este comienzo para determinar sus términos y relaciones básicas atendiendo a nuestras operaciones conscientes y a la estructura dinámica que las relaciona entre sí. Sobre esta base se ha edificado el presente método. Hacia esa base ha progresado, por medio de tanteos, la filosofía moderna en su esfuerzo por superar el escepticismo del siglo XIV, por descubrir su relación con las ciencias naturales y humanas, por elaborar una crítica del sentido común que tan espontáneamente se mezcla con el sin-sentido común, y por situar la actividad cognoscitiva aprehendida abstractamente en el contexto concreto y sublimador del sentido humano y de la deliberación, evaluación y decisión moral.

Cada una de las precedentes diferenciaciones de la consciencia puede ser incipiente, madura, o regresiva. Se puede discernir en una vida ferviente la preparación de una experiencia mística, en un amante del arte el comienzo de la creatividad, en una literatura sapiencial la prefiguración de una filosofía, en un anticuario el desarrollo del erudito, en una introspección psicológica los elementos de base de una consciencia interiormente diferenciada. Pero lo que se ha realizado no se perpetúa necesariamente. La espiritualidad heroica de un líder religioso puede ser seguida por la piedad rutinaria de sus seguidores. El genio artístico puede ceder su lugar al fraude artístico. La consciencia diferenciada de Platón o Aristóteles puede enriquecer un humanismo posterior, aunque el vigor de la genuina teoría no sobreviva. Una gran erudición puede contentarse con reunir detalles sin relación entre sí. Finalmente, la filosofía moderna puede pasar de la consciencia diferenciada teóricamente a la consciencia interiormente diferenciada, pero puede también regresar a la consciencia indiferenciada de los presocráticos y de los analistas del lenguaje ordinario.

Me he limitado a describir brevemente cada una de las diferenciaciones de la consciencia. Pero además de estas diferenciaciones simples, se dan diferenciaciones dobles, triples, cuádruples y quíntuples. Así como se encuentran diez tipos de diferenciación doble, diez más de diferenciación triple y cinco de diferenciación cuádruple, hay también caminos muy diferentes para avanzar hacia la diferenciación quíntuple. Además, a medida que se realiza cada una de estas diferenciaciones, se llega a dominar con mayor perfección un campo particular del universo y a reajustar espontáneamente anteriores maneras de proceder, gracias a las cuales la consciencia se había acomodado, en una y otra forma, a la situación que prevalecía en dicho campo. Es así como la consciencia teóricamente diferenciada enriquece la religión con el aporte de una teología sistemática, pero libera también a las ciencias naturales de la tutela filosófica, permitiéndoles elaborar sus propios términos y relaciones básicas. La erudición levanta un muro impenetrable entre la teología sistemática y sus fuentes religiosas históricas; pero este desarrollo invita a la filosofía y a la teología a abandonar la base que habían encontrado en la teoría y a ponerla en la interioridad. Gracias a esta transición, la teología puede elaborar un método capaz de fundamentar y, al mismo tiempo, de criticar la historia crítica, la interpretación y la investigación.

IV. Pluralismo en el lenguaje religioso

Además del pluralismo radical que resulta de la presencia o ausencia de la conversión intelectual, moral, o religiosa, existe una forma de pluralismo más benigno y, sin embargo, más difícil de clarificar que se enraíza en la diferenciación de la consciencia humana.

El tipo más común, sin lugar a dudas, es la consciencia indiferenciada. A este tipo pertenecerá siempre la inmensa mayoría de creyentes. Por ser indiferenciada, esta consciencia no puede sino sentirse embarazada o divertida por los oráculos de la consciencia religiosa diferenciada, por los ensayos de los artistas, por las sutilezas de los teóricos, por los pacientes trabajos de los historiadores y por el uso complejo que la consciencia interiormente diferenciada hace de palabras familiares. De aquí que para predicar y enseñar a esa mayoría de personas, hay que utilizar su propio lenguaje, sus propios procedimientos y recursos. Desafortunadamente éstos no son uniformes. Hay tantas clases de sentido común cuantas lenguas, diferencias sociales o culturales y hasta diferencias de lugar y tiempo. Es así como la predicación del evangelio a todos los hombres

exige que haya tantos predicadores como diferentes tiempos y lugares, y que cada uno de ellos conozca a la gente a la que es enviado o enviada, sus formas de pensar, sus costumbres y su manera de hablar. Se sigue de aquí un pluralismo múltiple. En primer lugar, un pluralismo en la comunicación más que en la doctrina. Pero dentro de los límites de la consciencia indiferenciada, no se puede comunicar la doctrina sino a través de ritos, formas narrativas, títulos religiosos, parábolas y metáforas eficaces para un determinado medio.

Hay que señalar una excepción a esta regla general. Las clases educadas de una sociedad constituyen normalmente una especie particular de consciencia indiferenciada. Pero en la sociedad helenística, por ejemplo, la educación contaba entre sus fuentes con obras de auténticos filósofos, de tal manera que las clases educadas podían estar familiarizadas con principios lógicos y podían servirse de proposiciones como objetos de reflexión y de razonamiento.

En esa forma Atanasio pudo incluir, entre las muchas clarificaciones del término *homoousion*, una regla referente a las proposiciones que se referían al Padre y al Hijo: *eadem de Filio, quae de Patre dicuntur, excepto Patris nomine* (del Hijo se dicen las mismas cosas que se dicen del Padre, excepto el nombre del Padre)[2].

Además se pueden introducir nuevos términos técnicos cuando el contexto hace clara su significación. Así, en el Decreto del Concilio de Calcedonia se introdujeron en el párrafo segundo los términos persona y naturaleza. Pero el primer párrafo no deja lugar a dudas sobre lo que se quería dar a entender. Repetidamente insiste en que el mismo e idéntico Hijo, nuestro Señor Jesucristo, es perfecto en la divinidad y al mismo tiempo perfecto en la humanidad, verdadero Dios y verdadero hombre, consubstancial con el Padre en su divinidad y consubstancial con nosotros en su humanidad, nacido del Padre antes de todos los siglos en su divinidad y en los últimos tiempos... nacido de la Virgen María en su humanidad[3].

La significación de esta declaración es luminosa, pero para un espíritu formado en la lógica surge una cuestión. ¿La humanidad es idéntica a la divinidad? Y si no, ¿cómo el mismo e idéntico puede ser al mismo tiempo divino y humano? Después de que han surgido estas cuestiones es cuando resulta importante explicar que puede darse una distinción entre naturaleza y persona, que la divinidad y la humanidad denotan dos naturalezas diferentes, que es la misma e idéntica persona la que es al mismo tiempo Dios y hombre. Esta

2. Atanasio, *Orat. III c. Arianos*, MG 26, 329 A.
3. *DS* 301.

clarificación lógica se encuentra en el decreto. Pero si alguien va más allá y propone cuestiones metafísicas, como la de la realidad de una distinción entre persona y naturaleza, no solamente desborda las cuestiones que afrontaba el decreto, sino que se siente tentado a dejar la consciencia indiferenciada y pasar a la consciencia teórica diferenciada de la Escolástica.

No obstante, consideremos en primer lugar la consciencia religiosa diferenciada. Esta puede contentarse con las negaciones de una teología apofántica. Porque está enamorada: con un amor sin reservas, sin condiciones, sin restricciones, con un amor que la orienta positivamente hacia la amabilidad *transcendente*. Esta orientación positiva y su consecuente abandono, mientras son operativos, permiten a la consciencia prescindir de todo objeto aprehendido intelectualmente. Y, cuando dejan de ser operativos, el recuerdo que la consciencia guarda de ellos le permite contentarse con las enumeraciones de lo que Dios no es[4].

Puede objetarse que *nihil amatum nisi praecognitum* (no se ama nada que no haya sido conocido previamente). Pero lo que es verdadero del amor humano, no necesariamente lo es del amor con el cual Dios inunda nuestros corazones por el Espíritu santo que nos ha sido dado (Rom 5, 5). Esta gracia podría ser el hallazgo que fundamenta nuestra búsqueda de Dios por medio de la razón natural y de la religión positiva. Podría ser la piedra de toque para juzgar si realmente es Dios lo que la razón natural alcanza[5] o lo que anuncia la religión positiva. Podría ser la gracia que Dios ofrece a todos los hombres, que subyace a todo lo que hay de bueno en las religiones de la humanidad, lo que explica cómo pueden salvarse los que nunca han oído hablar del evangelio. Podría ser lo que capacita al simple fiel para orar en secreto a su Padre celestial, aunque sus aprehensiones religiosas sean defectuosas. Finalmente, es en esta gracia donde puede encontrarse la justificación teológica del diálogo católico con todos los cristianos, con los no-cristianos, e incluso con los ateos que pueden amar a Dios con su corazón aunque no lo conozcan con su cabeza.

4. Véase Karl Rahner, *The Dynamic Element in the Church*, Palm, Montreal y Herder, Freiburg 1964, 129 ss. (ed. cast. citada). Más ampliamente: William Johnston, *The Mysticism of the Cloud of Unknowing*, New York, Rome, Tournai, Paris 1967.

5. Acerca de la transición del contexto del Vaticano I al contexto contemporáneo en lo tocante al conocimiento natural de Dios, véase mi escrito, *Natural Knowledge of God*: Proceedings of the Catholic Theological Society of America 23 (1968) 54-69.

En segundo lugar, la consciencia artística diferenciada, especialmente si va unida a la sensibilidad religiosa, eleva la expresión religiosa. Hace solemnes los ritos, confiere decoro a la liturgia, hace celeste la música, conmovedores los himnos, eficaz la palabra, edificante la enseñanza.

En tercer lugar, existe una consciencia teórica diferenciada. Como ya se explicó, se daba un ligero tinte de ella en los Concilios griegos de Nicea, Éfeso, Calcedonia y III Constantinopla. Pero en el período medieval se había desarrollado en las universidades una actividad amplia, sistemática y de colaboración para conciliar todo lo que la Iglesia del pasado había legado. Los audaces esfuerzos de un Anselmo habían apuntado a la comprehensión antes de que se hubiera obtenido una base suficientemente amplia de información. Un acercamiento más preciso fue ejemplificado por Abelardo en sus *Sic et Non*, en los cuales ciento cincuenta y ocho proposiciones eran sostenidas y negadas con argumentos sacados de la Escritura, los padres, los concilios y la razón[6]. A partir de este despliegue dialéctico se desarrolló la técnica de la *quaestio*: el *Non* de Abelardo se convirtió en el *Videtur quod non*; su *Sic* se convirtió en el *Sed contra est*; a ellos se añadió una respuesta general que presentaba principios de solución, y respuestas específicas que aplicaban los principios a cada uno de los elementos de prueba aducidos. Paralela a este desarrollo se dio la actividad erudita de componer libros de sentencias que reunían y clasificaban pasajes importantes de la Escritura y la Tradición. Cuando la técnica de la *quaestio* se aplicó a los materiales presentados en los libros de sentencias, surgieron los comentarios y, con ellos, un nuevo problema. No habría posibilidad de reconciliar los materiales divergentes de los libros de sentencias, si las soluciones a las numerosas cuestiones eran en sí mismas incoherentes. Se necesitaba, pues, un sistema conceptual que permitiera a los teólogos dar respuestas coherentes a todas las cuestiones que habían planteado; a esta necesidad se respondió en parte adoptando, y en parte adaptando, el *corpus* aristotélico.

La teología escolástica fue una realización monumental. Su influjo en la Iglesia católica ha sido profundo y duradero. Hasta el Vaticano II, que prefirió una versión más bíblica del lenguaje, la Escolástica suministró, en buena parte, el telón de fondo de los documentos pontificios y de los decretos conciliares. No obstante, hoy se la está abandonando totalmente, en parte a causa de la inadecuación de los objetivos medievales, y en parte a causa de las deficiencias del corpus aristotélico.

6. *ML* 178, 1339 ss.

El objetivo escolástico, de conciliar todos los elementos de la herencia cristiana, tenía un grave defecto. Se contentaba, en efecto, con una reconciliación satisfactoria desde el punto de vista lógico y metafísico, sin caer en la cuenta de que la diversidad de afirmaciones de dicha herencia no constituía, en buena parte, un problema lógico o metafísico, sino un problema fundamentalmente histórico.

Por otra parte, tan lejos estaba el corpus aristotélico de ofrecer una guía para la investigación histórica o para una intelección de la historicidad de la realidad humana, que formulaba su ideal científico en términos de necesidad. Además, este ideal equivocado no solamente afectó a la Escolástica sino también a gran parte del pensamiento moderno. Fue el descubrimiento y la aceptación de la geometría no-euclideana lo que condujo a los matemáticos a reconocer que sus postulados o axiomas no eran necesariamente verdaderos. Fue la teoría de los *quanta* la que llevó a los físicos a abandonar su discurso sobre las leyes necesarias de la naturaleza. Fue la depresión de los años 1930 la que obligó a los economistas a renunciar a su insistencia en las férreas leyes de la economía.

Hay que anotar, además, que santo Tomás de Aquino también estuvo un poco bajo el influjo del ideal de necesidad, como lo había estado el mismo Aristóteles. Sus diferentes comentarios, *quaestiones disputatae, summae*, constituyen un trabajo de investigación, seguido por un esfuerzo de comprensión. Fue, quizás, sólo con el despertar de la controversia aristotélico-agustiniana hacia finales del siglo XIII cuando los *analíticos posteriores* de Aristóteles fueron tomados en serio, con la subsiguiente explosión de esceptismo al cual siguió la decadencia.

Cualquiera que haya sido la causa, Tomás de Aquino ocupó una posición prominente en la teología posterior. Hasta finales del siglo XVI se siguieron escribiendo comentarios a las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Pero con Capréolo (1444), autor de un comentario a los comentarios escritos por santo Tomás sobre las *Sentencias* de Pedro Lombardo, comenzó una tradición divergente. Una ruptura más radical se inició con Cayetano (1534) quien escribió un comentario sobre la *Summa theologiae* de Santo Tomás; esta práctica fue seguida por Báñez (1604), Juan de Santo Tomás (1644), los salmanticenses (1637 a 1700), Gonet (1681), y Billuart (1757). A pesar de la excelencia de Santo Tomás y de la erudición de estos teólogos, el procedimiento era contra-indicado. Los comentarios sobre una obra sistemática, como era la *Summa theologiae*, sólo indirectamente se refieren a las fuentes cristianas. La Reforma exigió un retorno al evangelio; pero la importancia de esta existencia sólo pudo ser captada al emerger la diferenciación de la consciencia erudita.

Es verdad, desde luego, que Melchor Cano (c. 1560) en su *De locis theologicis* delineó un método teológico que implicaba el estudio directo de todas las fuentes. Pero como lo demuestra el resultado de la tradición manualística, no basta el estudio directo de las fuentes. Hay que descubrir la historicidad de la realidad humana. Había que elaborar las técnicas para reconstruir los contextos divergentes supuestos por diferentes personas, pueblos, lugares y tiempos. Y una vez que se han dominado tales técnicas, resulta claro que los tratados de antiguo cuño no pueden ser enseñados por un solo profesor, sino solamente por un equipo.

Los complejos procedimientos de la consciencia erudita han sido tratados en los capítulos sobre *Interpretación, Historia, Historia e Historiadores* y *Dialéctica*. Pero dicha presentación supone, a su vez, la diferenciación interior de la consciencia, que distingue las diversas clases de operaciones y las relaciones dinámicas que estructuran la multiplicidad de operaciones en un todo funcional; porque sólo esta toma de conciencia hace posible ya sea una descripción exacta de lo que hacen los eruditos, ya sea una eliminación adecuada de las confusiones que surgen de falsas teorías del conocimiento.

Aunque se pueden encontrar elementos de erudición moderna en diversos momentos de la historia, su desarrollo masivo se debió al trabajo de la Escuela histórica alemana del siglo XIX. Su atención se dirigió en primer lugar, a la antigua Grecia y Roma y después a la Europa moderna. Gradualmente penetró en los sectores bíblico, patrístico, medieval, y más tarde en el de las ciencias religiosas. Los medios católicos le opusieron resistencia durante largo tiempo, pero en nuestros días no le ofrecen una seria oposición. La era dominada por la Escolástica ha terminado. La teología católica se está reconstruyendo.

V. Categorías

Hemos señalado que la teología medieval tomó a Aristóteles como ayuda y guía para clarificar su pensamiento y darle coherencia. En el caso del método que proponemos, la clarificación fundamental procederá, más bien, de la consciencia que ha llegado a su diferenciación interior y religiosa.

Recordemos que las nociones transcendentales se identifican con nuestra capacidad de buscar y, una vez que hemos encontrado, de reconocer los casos de lo inteligible, lo verdadero, lo real y lo bueno. Se sigue, pues, que tales nociones son pertinentes a todos los objetos que llegamos a conocer por medio de la actividad de preguntar y responder.

Así como las nociones transcendentales hacen posibles las preguntas y respuestas, las categorías las determinan. Las categorías teológicas son generales o especiales. Las categorías generales son aquellas que se refieren a objetos pertenecientes tanto al dominio de la teología como de otras disciplinas. Las categorías especiales se refieren a los objetos propios de la teología. La tarea de elaborar categorías generales y especiales no pertenece al metodólogo, sino al teólogo que se consagra a la quinta especialización funcional. La tarea del metodólogo es preliminar; consiste en indicar las cualidades que deben tener las categorías teológicas, el grado de validez que se les debe exigir, y cómo se obtienen categorías dotadas de las cualidades y de la validez deseadas.

Notemos, en primer lugar, que el cristianismo es una religión que se ha desarrollado en un período de dos milenios. Además, esta religión tiene sus antecedentes en el antiguo testamento y tiene la misión de predicar a todos los pueblos. Evidentemente, una teología que ha de reflexionar sobre dicha religión, y orientar sus esfuerzos a una comunicación universal, debe poseer una base transcultural.

El método transcendental que describimos en el capítulo primero es, en cierto sentido, transcultural. Es claro que no es transcultural en cuanto formulado explícitamente; pero es transcultural en cuanto a las realidades a que se refiere la formulación. Porque dichas realidades no son el producto de una cultura sino, más bien, son los principios que producen las culturas, las conservan y las desarrollan. Además, puesto que es precisamente a dichas realidades a las que nos referimos cuando hablamos del *homo sapiens*, se sigue que tales realidades son transculturales con respecto a todas las culturas verdaderamente humanas.

De manera semejante, el don que Dios hace de su amor (Rom 5, 5) tiene un aspecto transcultural. Porque si este don se ofrece a todos los hombres, si se manifiesta de manera más o menos auténtica en las múltiples y diversas religiones de la humanidad, si es aprehendido de maneras tan diferentes cuantas culturas existen, entonces el don mismo, en cuanto distinto de sus manifestaciones, es transcultural. Si es cierto que cualquier otro amor presupone el conocimiento —*nihil amatum nisi praecognitum*— (no se ama nada sin conocerlo previamente), el don que Dios hace de su amor es libre: no está condicionado por el conocimiento humano, sino que más bien es la causa que impulsa a los hombres a buscar el conocimiento de Dios. Lejos de limitarse a alguna fase o sección de la cultura humana, este don constituye el principio que introduce en cualquier cultura la dimensión transmundana. A pesar de todo, sigue siendo verdad que el don que Dios hace de su amor tiene su

contrapartida en los acontecimientos de la revelación a través de los cuales Dios manifiesta la plenitud de su amor a un pueblo determinado o a la humanidad entera. El hecho de enamorarse no se realiza propiamente en el individuo aislado, sino en una pluralidad de personas que se manifiestan mutuamente el amor.

Existen, pues, bases para derivar categorías tanto generales como especiales, que en cierta medida son transculturales. Pero antes de intentar indicar la manera de hacer esta derivación, digamos algo sobre la validez que de ella se espera.

En primer lugar, con relación a la base que las categorías teológicas generales encuentran en el método transcendental, solamente tenemos que repetir lo que ya hemos dicho. La formulación explícita de ese método está condicionada históricamente y puede esperarse que sea corregida, modificada y completada a medida que las ciencias vayan progresando y se perfeccione la reflexión sobre ellas. Lo transcultural es la realidad a la que se refiere dicha formulación. Esta realidad es transcultural porque no es el producto de una cultura, sino más bien el principio que engendra y desarrolla las culturas florecientes, como también el principio que se viola cuando las culturas se desmoronan y entran en decadencia.

En segundo lugar, con relación a la base de las categorías teológicas especiales, hay que hacer una distinción referente al hecho de estar enamorado entre 1) la manera como se define y 2) la manera como se realiza. Se define como la actuación habitual de la capacidad del hombre para la autotranscendencia; se define como la conversión religiosa que fundamenta la conversión intelectual y moral; como lo que proporciona el criterio real para juzgar todo lo demás. En consecuencia, sólo hay que experimentarlo en sí mismo, o percibirlo en el testimonio de los otros, para encontrar en él mismo su propia justificación. Por otra parte, si se considera este amor como presente en un ser humano particular, se percibe que su realización es dialéctica. La autenticidad consiste en apartarse de la inautenticidad, pero este apartarse nunca es total y permanece siempre precario. Los más grandes santos no sólo tienen sus rarezas, sino también sus defectos; y no sólo algunos, sino todos los hombres, debemos pedir con humildad y verdad[7]: «Perdona nuestras ofensas así como nosotros perdonamos a los que nos ofenden».

Así pues, aunque no hay necesidad de justificar críticamente la caridad descrita por Pablo en el capítulo 13 de la primera Carta a los corintios, siempre hay una gran necesidad de mirar, con ojos

7. *DS* 230.

muy críticos, a cualquier individuo o grupo religioso y discernir las diversas formas de predisposición que pueden distorsionar o impedir el ejercicio de dicha caridad[8].

En tercer lugar, con relación al método transcendental y al don que Dios hace de su amor, hay que recordar la distinción que hicimos entre el núcleo interior, de orden transcultural, y su manifestación exterior, sujeta al cambio. No es necesario decir que las categorías teológicas serán transculturales solamente en la medida en que se refieran a ese núcleo interior. En su actual formulación están históricamente condicionadas y, por ende, sujetas a corrección, modificación, complementación. Además, mientras más elaboradas sean y más se alejen de ese núcleo interior, tanto más precarias serán. Es necesario preguntarse, entonces, sobre qué principios hay que basarse para aceptarlas y emplearlas.

Antes de responder esta pregunta, hay que introducir la noción de modelo o de tipo-ideal. Los modelos son a las ciencias humanas, a las filosofías y a las teologías, más o menos lo que las matemáticas son a las ciencias naturales. Los modelos, en efecto, no pretenden ser descripciones de la realidad, ni hipótesis acerca de la realidad, sino simplemente conjuntos engranados de términos y relaciones. Estos conjuntos son útiles para guiar las investigaciones, para formar hipótesis y hacer descripciones. El modelo orienta la atención de un investigador en una dirección determinada con uno de estos dos resultados: o bien puede suministrarle un esquema básico de lo que encuentra que es efectivamente la realidad; o bien, puede manifestarse, por el contrario, ampliamente inadecuado; pero lo que le falta en adecuación puede servir al investigador como ocasión para descubrir claves que de otra manera habría pasado por alto. Además, cuando se posee un modelo, la tarea de construir una hipótesis se reduce al simple problema de diseñar un modelo que convenga a un objeto o a un campo dado. Finalmente, la utilidad de un modelo puede hacerse patente cuando se trata de describir una realidad conocida. Porque las realidades conocidas son a veces excesivamente complicadas y puede ser difícil encontrar un lenguaje adecuado

8. Sobre las predisposiciones, véase *Insight*, 191-206, 218-242. De manera más general, véanse las múltiples advertencias contra las diversas formas de ilusión en los escritos ascéticos y de devoción. Dado que esta tradición debería ser integrada con los descubrimientos de la psicología profunda, es de gran importancia estar al corriente de las correcciones que se hacen actualmente a puntos de vista anteriores. Véase L. v. Bertalanffy, *General System Theory*, Braziller, New York 1968, 106 ss, 118 ss. A. Maslow, *Toward a Psychology of Being*, Van Nostrand, Princeton 1962, esp. 19-41 (ed. cast. citada, *El hombre autorrealizado*). Ernst Becker, *The Structure of Evil*, Braziller, New York 1968, 154-166. Arthur Janov, *The Primal Scream*, Putman, New York 1970 (ed. cast. citada: *El grito primal*).

para describirlas. Por esta razón, la formulación de modelos y su aceptación general como modelos pueden facilitar enormemente la descripción y la comunicación.

Lo que hemos dicho acerca de los modelos es importante para la cuestión relativa a la validez de las categorías teológicas generales y especiales. En primer lugar, tales categorías formarán un conjunto de términos y relaciones engranadas entre sí y, en consecuencia, tendrán la utilidad de los modelos. Además, estos modelos se construirán a partir de los términos y relaciones básicas que se refieren a los componentes transculturales de la vida y actividad humanas y, en consecuencia, tendrán en sus raíces una validez realmente excepcional. Finalmente, la cuestión de saber si hay que considerarlos como algo más que modelos y, con validez excepcional para la fundamentación, no es una cuestión metodológica sino teológica. En otras palabras, le toca al teólogo decidir si un modelo particular puede llegar a ser una hipótesis o si ha de tomarse como una descripción.

VI. Categorías teológicas generales

Si se van a derivar categorías, es necesario que haya una base de la cual se deriven. La base de las categorías teológicas generales es el sujeto que atiende, inquiere, reflexiona y delibera, junto con las operaciones que resultan del atender, inquirir, reflexionar, deliberar, y la estructura en el interior de la cual se producen dichas operaciones. El sujeto en cuestión no es un sujeto en general, o abstracto, o teórico; es, en cada caso concreto, el teólogo particular que está haciendo teología. De manera semejante, la correspondiente atención, inquisición, reflexión y deliberación son las que el sujeto descubre en acción dentro de sí mismo. Las operaciones consiguientes son las que él descubre e identifica en su propio operar; y la estructura, en el interior de la cual se producen estas operaciones, es el esquema de relaciones dinámicas que hacen pasar de una operación a la siguiente, como lo sabe el sujeto por propia experiencia. Finalmente, el sujeto es auto-transcendente. Sus operaciones revelan objetos: las operaciones singulares revelan objetos parciales; un conjunto estructurado de operaciones revela objetos compuestos; y cuando el sujeto, a través de sus operaciones, es consciente de sí mismo al operar, también él se revela a sí mismo, pero no como objeto sino como sujeto.

He aquí el engranaje básico de términos y relaciones. Durante miles de años ha existido una inmensa multitud de individuos en quienes es posible verificar este engranaje básico: porque también ellos prestaron atención, entendieron, juzgaron y decidieron. Sin embargo, no realizaron estas operaciones como individuos aislados, sino en el interior de grupos sociales; y como estos grupos se desarrollan, progresan y declinan, no solamente constituyen una sociedad, sino también una historia.

El núcleo básico de términos y relaciones puede diferenciarse de muchas maneras. Se pueden distinguir y describir: 1) cada una de las diferentes clases de operaciones conscientes que se realizan; 2) las configuraciones de la experiencia —biológica, estética, intelectual, dramática, práctica o cultural— en el interior de las cuales se producen las operaciones; 3) la diferente calidad de consciencia inherente a la sensación, al operar intelectual, al operar racional o al operar responsable y libre; 4) las diferentes maneras como las operaciones tienden a su fin: la del sentido común, la de las ciencias, la de la interioridad y la filosofía, la de la vida de oración y la de la teología; 5) los diferentes campos de significación y los diversos mundos significados que resultan de modos diferentes de proceder: el mundo de la inmediatez, dado en la experiencia inmediata y confirmado por un conjunto de respuestas satisfactorias; el mundo del sentido común, el de las ciencias, el de la interioridad y la filosofía, el de la religión y el de la teología; 6) las diferentes estructuras heurísticas en el interior de las cuales se ordenan las operaciones con miras a alcanzar sus fines; la estructura heurística clásica, estadística, genética y dialéctica y la que las engloba a todas, a saber, la estructura heurística[9] integral a la cual corresponde mi concepción de metafísica[10]; 7) el contraste entre la consciencia diferenciada que pasa fácilmente de un modo de operar en un mundo determinado a otro modo de operar en un mundo diferente y, por otra parte, la consciencia indiferenciada que se siente a sus anchas en su variedad local de sentido común, pero encuentra extraño e incomprensible todo mensaje que venga de los mundos de la teoría, de la interioridad o de la transcendencia; 8) la diferencia entre los que han llegado a una conversión religiosa, o moral, o intelectual, y los que no se han convertido; 9) las consiguientes posiciones, contraposiciones, modelos y categorías opuestas dialécticamente.

Esta diferenciación enriquece ampliamente el engranaje inicial de términos y de relaciones. A partir de esta base ampliada se puede emprender una exposición detallada acerca del bien humano, los valores, las creencias y luego acerca de los soportes, elementos, funciones, campos y fases de la significación, hasta llegar a la cuestión

9. *Insight*, 33-69, 217-244, 451-487, 530-594.
10. *Ibid.* 390-396.

de Dios, y a la experiencia religiosa, a sus expresiones y desarrollo dialéctico.

Finalmente, puesto que el engranaje básico de términos y relaciones es una estructura dinámica, se dan varios caminos para la elaboración de modelos de cambio. El fuego, por ejemplo, fue concebido como uno de los cuatro elementos, como debido al flogisto, y como un proceso de oxidación. Pero, aunque las respuestas no tienen mucho en común, sin embargo todas responden a la misma pregunta: ¿qué conoce Ud., cuando entiende los datos sobre el fuego? De una manera más general, se puede decir que la naturaleza de X es lo que se conoce cuando se entienden los datos referentes a X. En esa forma, prestando atención a las nociones heurísticas que se hallan detrás de nombres comunes a una misma realidad, se encuentra el principio de unidad de las sucesivas significaciones atribuidas a un nombre[11].

Todo esto se puede ilustrar también con ejemplos tomados principalmente de mi libro *Insight*. Se pueden analizar los desarrollos como procesos que van desde las operaciones globales de baja eficiencia, pasando por la diferenciación y especialización, hasta la integración de especializaciones ya perfeccionadas. Los desarrollos revolucionarios que se han producido en algunos sectores del pensamiento pueden ser esquematizados como sucesivos puntos de vista superiores[12]. Un universo, en el que tanto las leyes clásicas como las estadísticas se verifican, puede caracterizarse como un proceso de probabilidad emergente[13]. Se puede mostrar que la autenticidad engendra progreso y que la inautenticidad conduce a la decadencia[14]; el problema de superar el proceso de decadencia nos introduce en la religión[15]. Los problemas de interpretación hacen emerger la noción de un punto de vista universal y potencial que supere los diferentes niveles y secuencias de expresión[16].

VII. Categorías teológicas especiales

Pasemos ahora de la derivación de categorías teológicas generales a la derivación de categorías teológicas especiales. En esta tarea tenemos un modelo en la teología teórica desarrollada en la edad

11. *Ibid.*, 36 ss.
12. *Ibid.*, 13-19.
13. *Ibid.*, 115-128, 259-262.
14. *Ibid.*, 207-244.
15. *Ibid.*, 688-703, 713-730.
16. *Ibid.*, 562-594.

media. Pero se trata de un modelo que no podemos imitar sin cambiar de clave: porque las categorías que deseamos obtener no pertenecen a una teología teórica sino a una teología metódica.

Para ilustrar la diferencia tomemos como ejemplo la doctrina medieval de la gracia. Esta presupone una psicología metafísica que se formula en términos de esencia del alma, de sus potencias, hábitos y actos. Esta psicología metafísica corresponde al orden de la naturaleza. Pero la gracia va más allá de la naturaleza y la perfecciona. La gracia exige, pues, categorías teológicas especiales, y éstas deben referirse a entidades sobrenaturales, porque la gracia está ligada al don que Dios nos hace de sí mismo por amor, y ese don no se debe a nuestra naturaleza sino a la libre iniciativa de Dios. Al mismo tiempo, estas entidades han de ser prolongaciones que perfeccionen nuestra naturaleza. Por consiguiente, son hábitos y actos. Los actos sobrenaturales proceden ordinariamente de los hábitos operativos sobrenaturales (virtudes) y los hábitos operativos sobrenaturales proceden del hábito sobrenatural entitativo (gracia santificante) que, contrariamente a los hábitos operativos, está radicado no en las potencias, sino en la esencia del alma.

Para efectuar el tránsito de una teología teórica a una teología metódica, no se debe partir de una psicología metafísica, sino de un análisis de la intencionalidad y, en concreto, del método transcendental. Así, en nuestro capítulo cuarto, sobre la religión, hicimos notar que el sujeto humano es intelectualmente auto-transcendente cuando llega a conocer, es moralmente auto-transcendente cuando busca lo que vale la pena, lo que es realmente bueno, convirtiéndose así en principio de benevolencia y beneficiencia; y es efectivamente auto-transcendente cuando se enamora, cuando sale de su aislamiento y cuando espontáneamente actúa no únicamente para sí mismo, sino también para los demás. Distinguimos enseguida diferentes clases de amor: el amor de intimidad que se realiza entre esposo y esposa o entre padres e hijos; el amor de humanidad, que se consagra a la obtención del bienestar del hombre en el plano local, nacional o universal; el amor que llamamos ultra-mundano porque excluye toda condición, toda reticencia, toda restricción y reserva. El amor ultramundano no se da como este o aquel acto, ni como una serie de actos, sino como un estado dinámico del que proceden todos los actos y equivale, en una teología metódica, a lo que se denomina gracia santificante en una teología teórica. Finalmente, es ese estado dinámico, que se manifiesta en actos interiores y exteriores el que suministra la base para establecer las categorías teológicas especiales.

Tradicionalmente este estado dinámico se manifiesta en tres etapas: la vía purgativa, en la que se abandona el pecado y se supera

la tentación; la vía iluminativa, en la que se adquiere un discernimiento más refinado de los valores y un compromiso más fuerte con ellos; y la vía unitiva, en que la serenidad del gozo y la paz revelan el amor que ha hecho posible hasta aquí la lucha contra el pecado y el progreso en la virtud.

Así, pues, los datos acerca del estado dinámico del amor ultramundano son los datos de un proceso de conversión y desarrollo. Los factores internos son el don que Dios hace de su amor y el consentimiento del hombre; pero hay también factores externos que se encuentran en la experiencia y en la sabiduría conservadas y transmitidas por la tradición religiosa. Si la ley civil fija la responsabilidad adulta a la edad de veintiún años, el profesor de psicología religiosa de Lovaina sostiene que el hombre no alcanza la verdadera fe religiosa ni asume de manera personal su herencia religiosa sino alrededor de los treinta años[17]. Pero así como se puede ser un gran científico sin tener más que nociones muy vagas sobre sus propias operaciones intencionales y conscientes, así también una persona puede ser religiosamente madura y, no obstante, tener que recordar su vida pasada y examinarla en sus momentos y características religiosas, antes de que pueda discernir en sí misma una orientación, un esquema, un impulso, un llamado a la dimensión ultra-mundana. Aun entonces, sus dificultades no han terminado: puede ser incapaz de asociar una significación precisa a las palabras que acabo de emplear; puede tener demasiada familiaridad con la realidad de que hablo, como para relacionarla con lo que digo; puede buscar algo identificable por medio de una etiqueta, en lugar de tratar simplemente de alcanzar un grado más elevado de consciencia acerca del poder que actúa en ella y prestar atención a sus efectos de largo alcance.

Pero no pienso que se dude de esto. En el campo de la experiencia religiosa, Olivier Rabut se ha preguntado si existe un hecho inconmovible, y lo encuentra en la existencia del amor. Es como si una música llenara un salón y no pudiéramos conocer exactamente su origen. En el mundo existe una especie de campo cargado de amor y significación; aquí y allá alcanza una notable intensidad; pero, siempre discreto y oculto, nos invita a cada uno de nosotros a unirnos a él. Y debemos hacerlo, si podemos percibirlo, porque nuestra percepción procede del amor[18].

17. A. Vergote, *Psychologie religieuse*, Brussels ³1969, 319 (ed. cast. citada: *La experiencia religiosa*).

18. O. Rabut, *L'expérience religieuse fondamentale*, Castermann, Tournai 1969, 168.

La especialización funcional que consiste en la explicación de los fundamentos deriva de la experiencia religiosa su primer conjunto de categorías. Esta experiencia es algo extremadamente simple y, con el tiempo, extremadamente simplificadora; pero es también algo extremadamente rico y enriquecedor. Tenemos necesidad de estudios sobre la interioridad religiosa: estudios históricos, fenomenológicos, psicológicos, sociológicos. Es necesario también que se dé en el teólogo un desarrollo espiritual que le permita a la vez penetrar en la experiencia de los otros y forjar los términos y relaciones que expresen esta experiencia.

En segundo lugar, se pasa del sujeto individual a los sujetos reunidos en comunidad, servicio, testimonio; se pasa luego a la historia de salvación, enraizada en el hecho del amor, y finalmente a la realización de dicha historia por medio de la promoción del reino de Dios entre los hombres.

El tercer conjunto de categorías especiales nos hace pasar de nuestro amor a la fuente del amor. La tradición cristiana explicita la tendencia implícita hacia Dios que se da en toda intencionalidad humana, hablando del Espíritu que se nos ha dado, del Hijo que nos redimió, del Padre que envió a su Hijo y con el Hijo nos envía su Espíritu, de nuestro destino futuro en el que conoceremos, no como en un espejo, sino cara a cara.

Un cuarto grupo de categorías resulta de la diferenciación. Así como nuestra existencia humana, también nuestra existencia cristiana puede ser auténtica o inauténtica, o una mezcla de las dos. Y, lo que es peor, lo que parece auténtico a un hombre o a un cristiano inauténtico, es precisamente lo inauténtico. Es aquí donde radican las divisiones, las oposiciones, controversias, denuncias, amarguras, odios y violencias. Es aquí también donde se halla la base transcendental para la cuarta especialización funcional o dialéctica.

Un quinto grupo de categorías se refiere al progreso, a la decadencia y a la redención. Así como la autenticidad humana promueve el progreso y la inautenticidad humana genera la decadencia, de la misma manera la autenticidad cristiana —ese amor por los otros que no retrocede ante la abnegación y el sufrimiento— constituye el medio por excelencia para vencer el mal. Los cristianos realizan el reino de Dios en el mundo no sólo haciendo el bien, sino venciendo el mal con el bien (Rom 12, 21). Además del progreso de la humanidad, existe también el progreso y desarrollo en el interior del cristianismo; pero así como hay un desarrollo, existe también una decadencia; y así como se da una decadencia, existe igualmente el problema de superarla y deshacerla, de vencer el mal con el bien, tanto en la Iglesia como en el mundo.

Hemos presentado un esquema de las categorías teológicas generales y especiales. Como ya hemos indicado, la tarea del metodólogo consiste en esbozar el modo de derivar tales categorías; pero corresponde al teólogo que trabaja en la quinta especialización funcional determinar en concreto cuáles han de ser dichas categorías.

VIII. Utilización de las categorías

Hemos indicado la forma de derivación de las categorías generales y especiales a partir de una base transcultural. Para las categorías generales esta base es el hombre auténtico o inauténtico; es decir, el hombre atento o desatento, inteligente o poco dotado, razonable o irreflexivo, responsable o irresponsable, y las subsiguientes posiciones y contraposiciones. Para las categorías especiales la base es el cristiano auténtico o inauténtico; es decir, el cristiano que ama verdaderamente a Dios o es infiel a su amor, así como la perspectiva y estilo de vida que corresponden o no a su cristianismo.

La derivación de las categorías supone que el sujeto humano y cristiano efectúa una auto-apropiación y emplea este elevado grado de consciencia como base para un control metódico de su quehacer teológico y, a la vez, como un *a priori* desde el cual puede entender a los demás hombres, sus relaciones sociales, su historia, su religión, sus ritos y su destino.

La purificación de las categorías, es decir, la eliminación de lo inauténtico, se prepara en el trabajo de la especialización funcional de la dialéctica y se realiza en la medida en que el teólogo llega a la autenticidad por medio de la conversión religiosa, moral e intelectual. En este campo no se puede esperar el descubrimiento de un criterio, de un test, o de un control «objetivo», porque el sentido de la palabra «objetivo» es aquí engañoso. La genuina objetividad es el fruto de una auténtica subjetividad; no se la puede alcanzar sino llegando a una subjetividad auténtica. Buscar y utilizar otra alternativa equivale a andar con muletas, y conduce invariablemente a cierta forma de reduccionismo. Como ha sostenido Hans-Georg Gadamer a lo largo de su obra *Verdad y método*, no existe ningún criterio metodológico satisfactorio que prescinda de los criterios de verdad.

Las categorías teológicas generales se emplean en cada una de las ocho especializaciones funcionales. La génesis de las categorías teológicas especiales se prepara en la dialéctica y requiere un compromiso claro en la explicitación de los fundamentos. El compromiso, sin embargo, es con las categorías tomadas únicamente como modelos, como conjuntos engranados de términos y relaciones. La utilización y aceptación de las categorías como hipótesis sobre la realidad, o como descripciones de ella, se da en el establecimiento de las doctrinas, en la sistematización y en la comunicación.

Hay que subrayar que la utilización de las categorías especiales se da en interacción con los datos. Estos nos permiten explicitar ulteriormente las categorías, al mismo tiempo que exigen una clarificación, una corrección y un desarrollo ulterior de las mismas.

En esta forma se inicia una especie de movimiento de tijeras, en que el filo superior serían las categorías y el inferior los datos. Así como los principios y leyes de la física no son ni simples matemáticas ni puros datos, sino el fruto de la interacción entre matemáticas y datos, así también la teología no puede ser ni puramente *a priori* ni puramente *a posteriori*, sino únicamente el fruto de un proceso evolutivo que apoya un pie en una base transcultural y otro en datos cada vez más organizados.

Así, pues, dado que la teología es un proceso evolutivo, dado que la misma religión y la doctrina religiosa se desarrollan, la especialización funcional que llamamos explicitación de los fundamentos se ocupará, en gran parte, de los orígenes, de la génesis, del estado actual, de las transformaciones y posibles adaptaciones de estas categorías, gracias a las cuales los cristianos se entienden a sí mismos, se comunican entre sí, y predican el evangelio a todas las naciones.

12
Establecimiento de las doctrinas

Nuestra sexta especialización funcional se ocupa de las doctrinas. Hablaremos sucesivamente de las diferentes clases de doctrinas, de sus funciones y de sus variaciones; de la diferenciación de la consciencia humana, del descubrimiento progresivo del espíritu y de sus consiguientes contextos evolutivos; del desarrollo, permanencia e historicidad del dogma; del pluralismo cultural y de la unidad de la fe; finalmente de la autonomía de la especialización funcional llamada establecimiento de las doctrinas.

I. Diferentes clases de doctrinas

Un primer paso consiste en distinguir las fuentes primarias, las doctrinas de la Iglesia, las doctrinas teológicas y la doctrina metodológica que llega a convertirse en una especialización funcional llamada establecimiento de las doctrinas. Es común a todas ellas el ser enseñadas. Difieren y se distinguen entre sí por la autoridad con que las enseñan sus maestros.

En las fuentes primarias hay que distinguir entre la doctrina del mensaje original y las doctrinas relativas a dicha doctrina. Podemos encontrar referencias al mensaje original, por ejemplo, en 1 Cor 15, 3 ss. y en Gál 1, 6 ss. Por otra parte, las etapas que tuvieron lugar en la proclamación y aplicación del mensaje original dieron lugar al surgimiento de doctrinas relativas a esa doctrina. Es así como tenemos la divina revelación en la que Dios nos ha hablado desde antiguo por boca de sus profetas y recientemente por medio de su Hijo (Heb 1, 1.2). Tenemos el decreto eclesial, en el cual la decisión de los cristianos congregados coincide con la decisión del Espíritu santo (Hech 15, 28). Tenemos las tradiciones apostólicas: Ireneo, Tertuliano y Orígenes apelan a la enseñanza dada por los apóstoles a las Iglesias que fundaron, y que fue transmitida de generación

en generación[1]. Tenemos la inspiración de las Escrituras canónicas que puso a disposición un criterio mucho más accesible, una vez que se estableció el canon y se explicaron los principios hermenéuticos[2].

Están, además, las doctrinas de la Iglesia. Ellas tienen sus antecedentes, tanto en las confesiones de fe del nuevo testamento[3] como en la decisión de los cristianos congregados, de que nos habla Hech 15, 28. Por lo general no se limitan a una simple reafirmación de la Escritura o de la Tradición. Por muy seguro que haya podido parecer el urgir con el papa Esteban «... *nihil innovetur nisi quod traditum est...*» (DS 110), surgieron, no obstante, nuevas cuestiones a las cuales no se podía responder satisfactoriamente contentándose con permanecer en lo ya adquirido. ¿Por qué había de ocurrir esto? Es una cuestión muy amplia a la que daremos alguna respuesta en las acciones sobre las variaciones de las doctrinas y las diferenciaciones de la consciencia. Pero bastaría recorrer una colección de decisiones conciliares y pontificias como el *Enchiridion Symbolorum* de Denzinger para darse cuenta de que cada una de ellas es el producto de un tiempo y un lugar determinados, y que cada una de ellas responde a cuestiones de la época y a gente de la época.

En tercer lugar, tenemos las doctrinas teológicas. Etimológicamente, teología significa discurso sobre Dios. En un contexto cristiano, la teología designa las reflexiones de una persona sobre la revelación dada en Jesucristo y por Jesucristo. Durante el período patrístico los escritores se ocuparon principalmente de cuestiones específicas, corrientes en la época; pero hacia el final de este período aparecieron obras generales como el tratado *De fide orthodoxa* de san Juan Damasceno. En las escuelas medievales, la teología se hizo metódica, fue fruto de un trabajo de colaboración y presentó notables avances. Se emprendió la investigación y la clasificación en los *Libros de las sentencias*; la interpretación en los *Comentarios* a los libros del antiguo y nuevo testamento y en las obras de escritores eminentes. La teología sistemática buscó poner orden y coherencia en el conjunto de materiales que se habían reunido de la Escritura y de la Tradición. Comenzó, quizás, con el *Sic et Non* de Abelardo

1. Ireneo, *Adv. haer.*, I, 10, 2; III, 1-3; Harvey I, 92; II, 2 sigs. Tertuliano, *De praescr. haeret.*, 21. Orígenes, *De princ., praef.* 1 y 2.

2. Compárense los principios claros de Clemente de Alejandría (*Strom.* VIII, 2 ss.; Stählin III, 81 ss.) con los esfuerzos de Ireneo (*Adv. haer.* I, 3, 1.2.6; Harvey I, 24-26, 31).

3. Véase V. H. Neufeld, *The Earliest Christian Confessions*, Brill, Leiden 1963. Volumen V de *New Testament Tools and Studies*, editado por B. M. Metzger.

en el cual, con argumentos sacados de la Escritura, la tradición y la razón, se aprobaban y rechazaban simultáneamente ciento cincuenta y ocho proposiciones. El *Non* de Abelardo llegó a ser el *videtur quod non* de la *quaestio*; su *Sic* llegó a ser el *sed contra est*. A lo anterior seguía una enunciación de principios de solución o reconciliación; finalmente, los principios se aplicaban a cada una de las autoridades en conflicto. Cuando la técnica de la *quaestio* se aplicó a los materiales de los libros de sentencias, surgió una necesidad ulterior. Las soluciones dadas a ese cúmulo infinito de cuestiones debían ser coherentes entre sí. Se necesita, por consiguiente, una visión general sistemática; y para darle a dicha visión una infraestructura, los teólogos acudieron a Aristóteles.

En cuarto lugar, los problemas metodológicos surgieron a finales del siglo XIII en una encarnizada controversia entre agustinianos y aristotélicos. Esta controversia, lejos de resolverse, se convirtió en una oposición continua entre las escuelas tomista y escotista. Lo mismo ocurrió más tarde con las controversias entre católicos y protestantes, entre jesuitas y dominicos, y entre los seguidores de diversos maestros protestantes. La solución que se necesita para salvar dichas diferencias es la de un método teológico lo suficientemente radical como para abordar las cuestiones filosóficas fundamentales: ¿qué hacemos cuando conocemos? ¿por qué hacer eso es conocer? ¿qué conocemos cuando realizamos esa actividad?.

Sin embargo, aunque esto es necesario, no es suficiente. Hay que preguntarse también ¿qué es lo que uno hace, cuando hace teología? Y la respuesta debe afrontar no sólo el encuentro cristiano con Dios, sino también la historicidad del testimonio cristiano, la diversidad de las culturas humanas y las diferenciaciones de la consciencia humana.

Existe pues, una doctrina metodológica. Así como la teología reflexiona sobre la revelación y las doctrinas de la Iglesia, la metodología reflexiona sobre la teología y las teologías. Y porque reflexiona sobre la teología y las teologías, la metodología debe mencionar la revelación y las doctrinas de la Iglesia sobre las cuales reflexionan las teologías. Pero aunque hace mención de ellas, no pretende determinar su contenido. Esta tarea se la deja a las autoridades de la Iglesia y a los teólogos. La metodología se dedica a determinar cómo podrían o deberían operar los teólogos; pero no pretende determinar de antemano los resultados específicos a que deberán llegar las generaciones futuras.

Existe una quinta variedad de doctrinas que son las indicadas en el título del presente capítulo. Hay doctrinas teológicas que se obtienen por la aplicación del método que distingue especializaciones

funcionales y emplea la especialización funcional llamada establecimiento de las doctrinas para seleccionar las doctrinas en el interior de las múltiples posibilidades presentadas por la especialización funcional de la dialéctica.

II. Diferentes funciones de las doctrinas

En el capítulo tercero, sobre la significación, distinguimos las funciones comunicativas, eficiente, constitutiva y cognoscitiva de la significación. Posteriormente, en el capítulo cuarto, sobre la religión, hablamos tanto de la gracia interior como de la palabra exterior que nos viene de Cristo Jesús. En razón de la autoridad de su fuente, esta palabra es doctrina. Por el hecho de que esa fuente es única, la doctrina será común. Finalmente, esa doctrina común cumplirá las funciones comunicativa, eficiente, constitutiva y cognoscitiva propias de la significación.

Esa doctrina es eficiente en cuanto aconseja y disuade, manda y prohíbe. Es cognoscitiva en cuanto nos dice de dónde venimos, para dónde vamos y cómo podemos llegar allí. Es constitutiva del individuo en cuanto la doctrina es un conjunto de significaciones y valores que informan la vida de aquél, su conocimiento y su obrar. Es constitutiva de la comunidad, porque una comunidad existe en cuanto hay un conjunto de significaciones y valores que gozan de la aceptación común y son compartidos por personas que están en contacto entre sí. Finalmente, dicha doctrina es comunicativa porque ha pasado de Cristo a los apóstoles, de los apóstoles a sus sucesores y, en cada época, de estos últimos a los rebaños de que eran pastores.

Las doctrinas ejercen, además, una función normativa. Los hombres pueden, o no, haberse convertido intelectual, moral, o religiosamente. Si no se han convertido, y la ausencia de conversión es consciente y total, esa ausencia conduce a una pérdida de la fe. Pero puede suceder que los no-convertidos carezcan de una aprehensión real de lo que es estar convertidos. Sociológicamente son católicos o protestantes, pero se desvían de la norma de muchas maneras. Además, puede ser que les falte un lenguaje apropiado para expresar lo que son realmente y que empleen entonces el lenguaje del grupo con el cual se identifican socialmente. Se sigue de allí una inflación, o devaluación, de este lenguaje y de la doctrina que transmite. Términos que denotan lo que el no-convertido no es, se ampliarán para denotar lo que es. Por cortesía no se mencionarán doctrinas que parecen embarazosas, ni se sacarán conclusiones que parecen inaceptables. Dicha inautenticidad puede extenderse y llegar a convertirse en una tradición. Entonces las personas que han sido formadas en una tradición inauténtica sólo podrán llegar a ser auténticos seres humanos y auténticos cristianos mediante una purificación de su tradición.

Pero contra tales desviaciones está la función normativa de las doctrinas. Porque la especialización funcional de la dialéctica hace resaltar tanto la verdad alcanzada como los errores que se han difundido en el pasado. Otra especialización funcional, la explicitación de los fundamentos, permite discriminar la verdad del error haciendo apelación a esa realidad fundante que es la conversión intelectual, moral y religiosa. El resultado de dicha discriminación es la especialización funcional que llamamos establecimiento de las doctrinas. Así, esta especialización, basada en la conversión, se opone a las aberraciones que resultan de la falta de conversión. En consecuencia, aun cuando los no-convertidos no tengan ninguna aprehensión real de lo que es estar convertidos, tienen en las doctrinas al menos la evidencia de que algo les falta, de que tienen necesidad de orar para ser iluminados, y de que deben buscar instrucción.

Debe notarse que el carácter normativo de las doctrinas, indicado aquí, pertenece a la especialización funcional que se deriva de las dos especializaciones anteriores, la dialéctica y la explicitación de los fundamentos. Es una normatividad que resulta de un método determinado. Es una normatividad distinta de la que se atribuye a las opiniones de los teólogos en virtud de su eminencia personal o de la alta estima en que son tenidos en la Iglesia o entre sus superiores jerárquicos. Finalmente, es claro que la normatividad de cualquier conclusión teológica es distinta y dependiente de la normatividad que se atribuye a la revelación divina, a la Escritura inspirada, o a la doctrina de la Iglesia.

III. Variaciones en la expresión de las doctrinas

La investigación antropológica e histórica nos ha hecho percibir la enorme variedad de estructuras sociales, de culturas y mentalidades humanas. Por eso estamos en posición de comprender, mucho mejor que muchos de nuestros predecesores, las variaciones que han tenido lugar en la expresión de las doctrinas cristianas. Porque si el evangelio debe ser predicado a todas las naciones (Mt 28, 19) no debe ser predicado a todas de la misma manera[4]. Para comunicarse con personas de otra cultura deben usarse los recursos de esa cultura. Utilizar simplemente los recursos de la cultura propia no es

4. Véase el discurso de apertura de Juan XXIII en el concilio Vaticano II. AAS 54 (1962) 792, líneas 8 ss.

comunicarse con el otro, sino quedar encerrado en el propio universo. Al mismo tiempo, no basta emplear simplemente los recursos de la otra cultura; hay que hacerlo de manera creadora. Hace falta descubrir la manera de expresar el mensaje cristiano efectiva y exactamente en la otra cultura.

Hay más. Una vez que la doctrina cristiana ha sido introducida con éxito en otra cultura, su desarrollo subsiguiente continuará explotando los recursos de esa cultura. Este punto es ilustrado abundantemente por la presentación que hace el cardenal Daniélou de una cristiandad judía ortodoxa que en su aprehensión de los misterios cristianos utilizó las formas de pensamiento y los géneros literarios del *Spätjudentum*. Para concebir al Hijo y al Espíritu como personas distintas los identificaron con ángeles. Conceptos extraños de este género y de otros encontraron expresión en la forma de exégesis, de apocalipsis y de visión[5]. Así también a lo largo de los tiempos se han desarrollado las idiosincrasias de las Iglesias locales y nacionales. Tales diferencias persistentes, una vez que son comprendidas y explicadas, no amenazan la unidad de la fe, sino que más bien testifican su vitalidad. Las doctrinas realmente asimiladas llevan la impronta de quienes las asimilan, y la ausencia de esa impronta indicaría una asimilación puramente formal.

Es sobre todo el misionero quien tiene que percibir y aceptar el hecho de las diferencias culturales; pero este asunto tiene otra aplicación. Se presenta cuando la cultura propia está sufriendo un cambio. La noción contemporánea de cultura es empírica. Una cultura es un conjunto de significaciones y valores que informan un estilo colectivo de vida, y hay tantas culturas cuantos conjuntos diferentes de significaciones y valores.

Sin embargo, esta manera de concebir la cultura es relativamente reciente. Es un producto de los estudios empíricos sobre el hombre. En menos de cien años ha reemplazado a una visión clásica más antigua, que había florecido durante más de dos milenios. Según esa perspectiva más antigua, la cultura no era empírica, sino normativa; era lo opuesto a la barbarie. Se trataba de adquirir y de asimilar los gustos, las habilidades, los ideales, las virtudes y las ideas impuestas por un buen medio familiar y por un currículo de artes liberales. Se insistía en los valores, no en los hechos. Esta cultura no podía presentarse sino como universal. Sus clásicos eran obras inmortales de arte, su filosofía era la filosofía perenne, sus leyes y sus estructuras constituían el depósito de la sabiduría y la prudencia de la humanidad. La educación del clasicismo consistía en imitar modelos, en emular caracteres ideales, en verdades eternas y leyes universalmente válidas. Trataba de producir, no el simple especialista, sino el *homo universalis* capaz de poner mano a cualquier cosa, y hacerlo brillantemente.

5. J. Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme*, Desclée, Tournai, Paris 1959; *Les symboles chrétiens primitifs*, Seuil, Paris 1961; *Études d'exégèse judéochrétienne*, Beauchesne, Paris 1966.

El partidario del clasicismo no es pluralista. Sabe que las circunstancias modifican las situaciones, pero está mucho más profundamente convencido de que las circunstancias son algo accidental y de que detrás de ellas hay una sustancia, o núcleo, o raíz que corresponde a los presupuestos clásicos de estabilidad, fijeza e inmutabilidad. Las cosas tienen sus naturalezas específicas, y esas naturalezas (al menos en principio) pueden ser conocidas adecuadamente por sus propiedades y las leyes a que obedecen. Más allá de la naturaleza específica no hay más que la individuación por la materia, de modo que conocer un individuo de una especie equivale a conocer a cualquier individuo de la misma especie. Lo que es verdad de las especies en general, lo es también de la especie humana, de la úncia fe que nos viene por Jesucristo, y de la única caridad que nos es comunicada por el don del Espíritu santo. Así se concluía que la diversidad de pueblos, culturas y estructuras sociales no podía comportar más que una diversidad en la vestidura en que se expresan las doctrinas, pero no podía envolver diversidad alguna en la doctrina misma de la Iglesia.

Más tarde encontraremos que las doctrinas llamadas dogmas son permanentes; pero nuestra conclusión no se apoyará sobre los presupuestos clásicos. No somos relativistas, y así reconocemos algo sustancial y común a la naturaleza y a la actividad humana, pero no lo situamos en proposiciones eternamente válidas, sino en la estructura completamente abierta del espíritu humano, en los preceptos transcendentales, siempre inmanentes y operantes, aunque no expresados: sé atento, sé inteligente, sé razonable, sé responsable. Por último, los seres humanos individuales difieren unos de otros, no solamente en razón de la individuación por la materia, sino también por sus mentalidades, sus caracteres, sus estilos de vida. Porque los conceptos y comportamientos humanos son el producto y la expresión de actos de una inteligencia que se desarrolla con el tiempo; ese desarrollo es acumulativo a la manera de una bola de nieve, y todo desarrollo acumulativo responde a las condiciones humanas y ambientales de su lugar y de su tiempo. El clasicismo fue, él mismo, una realización notable y ciertamente noble de ese desarrollo acumulativo, pero su pretensión de ser la única cultura de la humanidad ya no puede ser sostenida.

IV. Las diferenciaciones de la consciencia

Para poder determinar el punto de partida, el proceso y el resultado final de un desarrollo particular en materia de doctrina hace falta una investigación histórica precisa. Para determinar la legitimidad de ese desarrollo hace falta pasar a la historia evaluativa; hay que preguntarse si el proceso estuvo guiado por una conversión intelectual, moral y religiosa. Pero el problema más profundo es una cuestión más general: ¿cómo son posibles dichos desarrollos? ¿cómo es posible que el hombre mortal pueda desarrollar lo que no habría conocido, si Dios no se lo hubiera revelado?

La base para una respuesta a esta cuestión consiste en lo que ya antes hemos llamado la diferenciación de la consciencia. En la presente obra ya he tratado bastante de este tema. Pero ahora he de volver sobre él de una manera más completa, y pido disculpas si me hago repetitivo.

Una primera diferenciación se realiza en el proceso de crecimiento. El niño vive en el mundo de la inmediatez. Penetra luego con exaltación en el mundo mediado por la significación. El adulto dotado de sentido común nunca pone en duda que el mundo real es el mundo mediado por la significación, pero puede que no sea muy consciente de esa mediación, y cuando se dedica a la filosofía encuentra muy difícil objetivar los criterios por los cuales conoce que sus afirmaciones son verdaderas, y fácilmente comete el grosero error de decir que conoce la realidad ateniéndose a lo que ve.

En segundo lugar, la significación no nos mediatiza un mundo único. En su desarrollo, la inteligencia humana puede descubrir nuevas técnicas de conocimiento. Hay, sin embargo, un proceso fundamental que es practicado espontáneamente. Yo lo llamo sentido común. Es el proceso espontáneo de enseñanza y aprendizaje que progresa continuamente en los individuos de un grupo. Uno advierte, admira, trata de imitar, quizás falla, observa o escucha de nuevo, intenta una y otra vez hasta que la práctica consigue la perfección. El resultado es una acumulación de intelecciones que permite no sólo tratar con éxito situaciones que se repiten, sino también advertir lo que hay de inédito en una nueva situación, y procurar hacerle frente.

Sin embargo, las situaciones que se repiten varían en función del lugar y del tiempo. Así hay tantos tipos de sentido común cuantos diferentes lugares y tiempos. El elemento que se encuentra siempre en el sentido común no es su contenido, sino su procedimiento. En cada uno de los innumerables tipos de sentido común hay un proceso característico, autocorrectivo, de aprendizaje. La experiencia

suscita la investigación y la intelección. La intelección engendra la palabra y la acción, y tarde o temprano, la palabra y la acción manifiestan sus defectos, y dan lugar a una ulterior investigación y a una intelección más rica.

En tercer lugar, el sentido común se aplica al mundo presente, a lo inmediato, lo concreto, lo particular. Pero el don que Dios hace de su amor orienta la vida humana a la amabilidad transcendente. Esta orientación se manifiesta de incontables maneras, y puede ser desviada o rechazada de múltiples modos.

En cuarto lugar, el conocimiento y el sentimiento humanos quedan incompletos sin una expresión. Así, pues, el desarrollo de los símbolos, de las artes y de la literatura es intrínseca al progreso humano. Ya hemos llamado la atención del lector sobre la ilustración rica, pero concisa, que hace de esto Bruno Snell en su libro *The Discovery of the Mind*[6].

En quinto lugar, emerge la significación sistemática. El sentido común conoce las significaciones de las palabras que emplea, no porque posea definiciones que convengan *omni et soli*, sino, como explicaría un analista, porque comprende cómo pueden ser empleadas las palabras de manera apropiada. No es pues paradójico que ni Sócrates ni sus interlocutores fueran capaces de definir las palabras que empleaban constantemente. Más bien Sócrates estaba abriendo el camino a la significación sistemática que desarrolla los términos técnicos, precisa sus correlaciones, construye modelos y los ajusta hasta producir una visión bien ordenada y explicativa de tal o cual campo de la experiencia. Así resultan dos lenguajes, dos grupos sociales, dos mundos mediados por el sentido: el mundo mediado por la significación según el sentido común, y el mundo mediado por la significación sistemática. Un grupo social puede emplear a la vez el lenguaje técnico y el lenguaje ordinario; otro grupo social emplea solamente el lenguaje ordinario o del sentido común.

En sexto lugar, se da una literatura pos-sistemática. En el interior de la cultura e influyendo en su educación se han desarrollado visiones sistemáticas en lógica, en matemáticas, en ciencia, en filosofía. Esas visiones sistemáticas han fundado una crítica del sentido común, de la literatura y de la religión. Las clases instruidas aceptan una crítica de ese género. Su pensamiento está influenciado por su patrimonio cultural; pero sus miembros no son pensadores sistemáticos. Las clases instruidas pueden, en ocasiones, utilizar tal o cual

6. Harvard University Press, 1953. Harper Torchbook, 1960.

técnica lógica. Pero su modo de pensar, tomado globalmente, sigue siendo el del sentido común.

En séptimo lugar, surge el método. Consiste en la transposición que se hace de la significación sistemática de un contexto estático a un contexto evolutivo y dinámico. Originariamente, los sistemas estaban construidos para durar. Apuntaban a un conocimiento verdadero y cierto de lo que necesariamente era así. Pero en los tiempos modernos no expresan lo que necesariamente es así, sino lo que es intrínsecamente hipotético y requiere comprobación. No expresan lo que se espera que sea permanente, sino lo que se espera que sea revisado y mejorado a medida que son descubiertos nuevos datos y que se alcanza una mejor comprensión. Cualquier sistema dado, antiguo o moderno, está sujeto a la lógica. Pero el paso de un sistema dado al siguiente necesita la intervención de un método.

En octavo lugar, hay que considerar el desarrollo de la erudición, es decir, de las habilidades del lingüista, del exegeta, del historiador. De manera diferente a como lo hace el especialista de las ciencias naturales, el erudito no tiende a construir un sistema, un conjunto de leyes y principios universales. Busca comprender el sentido común de otro país y de otra época. La comprensión a que llega tiene el mismo modo y estilo de su propio sentido común original. Pero el contenido de su comprensión no es el de su propio sentido común, sino el contenido del sentido común de algún país distante o de algún tiempo anterior.

En noveno lugar, se desarrolla una literatura posterior a la ciencia y a la erudición. Con respecto a la ciencia y a la erudición moderna se encuentra en una relación muy semejante a la de la literatura pos-sistemática con respecto al sistema antiguo.

En décimo lugar, se da la exploración de la interioridad. Esta exploración identifica en la experiencia personal los actos conscientes e intencionales y las relaciones sistemáticas que marcan su interacción. Ofrece una base invariable para todos los sistemas evolutivos y un punto de vista desde el cual pueden ser exploradas todas las diferenciaciones de la consciencia humana.

V. El descubrimiento progresivo del espíritu: parte primera

Hemos presentado una simple lista de diferenciaciones de la consciencia humana. Ahora bien, estas diferenciaciones caracterizan también estadios sucesivos en el desarrollo cultural y, como en ninguna de las fases anteriores se preven las fases subsiguientes, la serie, tomada como un todo, puede llamarse el descubrimiento progresivo del espíritu humano. Finalmente, esta serie contribuye no poco a

una comprensión del desarrollo de las doctrinas. En efecto, las doctrinas tienen significación dentro de contextos dados, y el descubrimiento progresivo del espíritu transforma esos contextos; por lo tanto, si las doctrinas han de guardar su significación dentro de los nuevos contextos, es necesario repensarlas de nuevo.

Por consiguiente, debemos pasar ahora de la lista de diferenciación a la serie de desarrollos. Consideraremos 1) la reinterpretación de la aprehensión simbólica, 2) la purificación filosófica del antropomorfismo bíblico, 3) el uso ocasional de la significación sistemática, 4) la doctrina teológica sistemática, 5) la doctrina de la Iglesia formulada en categorías dependientes de la doctrina teológica sistemática, y 6) en la *parte segunda*, la complejidad del desarrollo contemporáneo.

Por aprehensión simbólica designaré aquí la aprehensión del hombre y de su universo, tal como se expresa en el mito, la saga, la leyenda, la magia, la cosmogonía, el apocalipsis y la tipología. Dicha aprehensión, como ya ha sido explicado[7], se deriva del hecho de que el pensamiento pre-filosófico o precientífico, aunque pueda hacer distinciones, no puede desarrollar ni presentar de manera adecuada distinciones verbales, nocionales y reales; además no puede distinguir entre los usos legítimos e ilegítimos de las funciones constitutiva y efectiva de la significación. El resultado es que construye su mundo por medio de símbolos.

Semejante construcción, como la de la metáfora, no es falsa. En esa época, las nociones posteriores de verdad no habían sido desarrolladas todavía. Los hebreos pensaban la verdad en términos de fidelidad, y cuando hablaban de hacer la verdad, querían decir: hacer lo que es justo. Para los griegos, la verdad era *aletheia*, lo que no era desapercibido, lo que no estaba oculto, lo que era obvio. Durante largo tiempo, para muchos, los relatos homéricos eran realmente obvios.

Sin embargo, aun en una época limitada a la aprehensión simbólica, existía la posibilidad de rechazar lo falso y de aproximarse a lo verdadero mediante la reinterpretación de la construcción simbólica. Se emplearían aproximadamente los mismos materiales y se respondería a la misma cuestión. Pero habría adiciones, eliminaciones, nuevas estructuraciones que darían una nueva respuesta a la vieja cuestión.

7. Véase *supra*, p. 95.

Se dice que los escritores del antiguo testamento efectuaron una reinterpretación de esta especie. Pudieron servirse de las tradiciones de los pueblos vecinos para proveerse de un medio de expresión. Pero lo que expresaron era algo completamente diferente. El Dios de Israel desempeña su papel en una historia humana completamente real. Las cuestiones referentes a la creación y al último día mostraban el interés por el comienzo y el fin de la historia. No hay ninguna mención de una batalla primitiva de los dioses, ni de un origen divino de reyes o de un pueblo elegido, ningún culto de las estrellas o de la sexualidad humana, ninguna sacralización de la fertilidad de la naturaleza.

De manera semejante se dice que en el nuevo testamento se da el uso de representaciones simbólicas que se encuentran también en el judaísmo tardío y en el gnosticismo helenístico. Pero estas representaciones eran usadas de tal manera que se subordinan a los propósitos cristianos, cuando dicha subordinación faltaba, las representaciones eran sometidas a una severísima crítica y rechazo[8].

La reinterpretación que tiene lugar en el contexto de la aprehensión simbólica, se produce también en el contexto de las preocupaciones filosóficas. Xenófanes señalaba que los hombres hacían sus dioses a su propia imagen, y anotaba que los leones, los caballos y los bueyes harían lo mismo si fueran capaces de esculpir o de pintar. Era el comienzo del largo esfuerzo por concebir a Dios, no por analogía con la materia, sino por analogía con el espíritu. Clemente de Alejandría ordena a los cristianos abstenerse de concepciones antropomórficas de Dios, aunque las encontraran en la Escritura[9].

Los concilios griegos marcan posteriormente el comienzo de un movimiento encaminado a emplear la significación sistemática en la doctrina de la Iglesia. Así, en el siglo IV la Iglesia estaba dividida acerca de una cuestión que no había sido formulada en la época del nuevo testamento. Respondió al problema hablando de la consustancialidad del Hijo con el Padre. Esta fórmula, evidentemente, no es un vuelo especulativo para percibir el ser o la esencia divina, sino que expresa sencillamente que lo que es verdad del Padre, lo es también del Hijo, excepto que el Hijo no es el Padre, como dijo Atanasio: *eadem de Filio quae de Patre dicuntur excepto Patris nomine*[10]. O como dice el prefacio de la misa del domingo de la trinidad:

8. Véase Kurt Frör, *Biblische Hermeneutik*, Kaiser, München 1961, ²1964, 71 ss.
9. Clemente, *Stromata*, V 11, 68, 3; MG 9, 103 B; Stählin II, 371, 1-8 y ss; también V. 11, 71, 4; MG 110 A; Stählin II, 374, 15.
10. Atanasio, *Oratio III c. Arianos*, 4; MG 26, 329 A.

Quod enim de tua gloria, revelante te, credimus, hoc de Filio tuo, hoc de Spiritu sancto sine differentia discretionis sentimus.

El concilio de Calcedonia, en el segundo párrafo de su decreto, introdujo los términos persona y naturaleza. Pero la teología posterior ha hecho muy misterioso lo que en el decreto mismo es bastante sencillo y claro. Porque el primer párrafo afirma que hay un solo e idéntico Hijo, nuestro Señor Jesucristo, que es perfecto en su divinidad y perfecto en su humanidad; el mismo, verdaderamente Dios y verdaderamente hombre, consustancial al Padre en su divinidad, y el mismo, consustancial con nosotros en su humanidad, nacido del Padre antes de todos los siglos según su divinidad, y el mismo... nacido en estos últimos días de la Virgen María según su humanidad[11].

Cuando en el siguiente párrafo el decreto habla de persona y naturaleza, no hay duda de que la única persona es el único e idéntico Hijo nuestro Señor, y que las dos naturalezas son su divinidad y su humanidad. Sin embargo, esta declaración puede leerse en un contexto lógico, en un contexto incoativamente metafísico, y en un contexto plenamente metafísico. Cuando no se distinguen estos contextos, cuando alguno de ellos ni siquiera se entiende, el texto de Calcedonia que habla de persona y naturaleza puede crear una gran confusión.

El contexto lógico opera simplemente en el plano de las proposiciones. Puede ser ilustrado por la información dada antes acerca de lo que significa consustancialidad; también por la doctrina cristológica posterior de la *communicatio idiomatum*. En esta exposición Calcedonia habla de persona y naturaleza porque comprende que la gente puede preguntar si la divinidad y la humanidad son una sola e idéntica cosa, y si no lo son, cómo es que el Hijo, nuestro Señor Jesucristo, es uno solo e idéntico. Para evitar esa duda, el concilio habla de persona y naturaleza; el hijo, nuestro Señor, es una persona; la divinidad y la humanidad son dos naturalezas.

Hay también un contexto incoativamente metafísico. Unos setenta y cinco años después de Calcedonia, los teólogos advirtieron que si Cristo es una sola persona con dos naturalezas, entonces una de las naturalezas no es personal. Se siguió una no pequeña discusión sobre las nociones de *enhypostasía* y *anhypostasía*, es decir, acerca de si una naturaleza es o no persona[12].

11. DS 301.
12. Estudio reciente y original: D. B. Evans, *Leontius of Byzantium, An Origenist Christology*, Dumbarton Oaks 1970.

Hay además, un contexto plenamente metafísico. Formula distinciones verbales, nocionales y reales; hace distinciones reales mayores y menores; divide las distinciones reales menores en caso ordinario y en caso analógico, hallado este último en el misterio de la encarnación; finalmente busca esa comprensión del misterio, imperfecta, pero muy fructuosa, que recomendó el concilio Vaticano I (DS 3016).

El contexto plenamente metafísico aparece solamente en una Escolástica tardía y profundamente auto-consciente. Pero en su intención fundamental y en su estilo, la Escolástica era un esfuerzo integral por obtener una asimilación coherente y ordenada de la tradición cristiana. Las enormes diferencias entre esas dos grandes figuras, que son Anselmo de Canterbury y Tomás de Aquino, era el resultado de un siglo y medio de incesante trabajo por reunir y clasificar los datos, por acercarse a una comprensión de ellos en comentarios, por ordenarlos estableciendo la existencia de cuestiones y buscando soluciones a ellas; finalmente por asegurar la coherencia de las numerosas soluciones, empleando el *corpus* aristotélico como infraestructura.

La mayor parte de este trabajo se asemeja a las anticipaciones medievales de la ciencia moderna. Lo que a menudo ha sido descrito como una transición de lo implícito a lo explícito, realmente era una transición en la consciencia cristiana de una diferenciación menor a una mayor. Esa consciencia se había diferenciado gracias al sentido común, a la religión, a la cultura artística y literaria, y a la ligera dosis de significación sistemática que se encuentra en los concilios griegos. Esa consciencia absorbió durante el período medieval una fuerte dosis de significación sistemática. Se definieron términos, se resolvieron problemas. Lo que se había vivido y expresado de una manera, llegó a ser ahora el objeto de un pensamiento reflexivo que reorganizaba, correlacionaba y explicaba. Hacia la mitad del siglo XII, Pedro Lombardo elaboró una significación precisa y explicativa del término antiguo y ambiguo de sacramento, y a la luz de esa significación descubrió que había siete sacramentos en la práctica cristiana. Las doctrinas tradicionales acerca de cada uno de esos siete sacramentos, fueron recogidas, ordenadas, aclaradas y presentadas.

Asimismo, la edad media heredó de Agustín tanto su afirmación de la gracia divina como de la libertad humana. Durante mucho tiempo fue difícil decir que existiera alguna cosa finita que no fuera libre don de Dios. Aunque era obvio que *gracia* designaba no cualquier cosa, sino algo específico, existían sin embargo listas de gracias propiamente dichas, que no solamente diferían entre sí sino que también manifestaban no poca arbitrariedad. Al mismo tiempo era muy difícil para un teólogo decir lo que entendía por libertad. Los filósofos podían definir la libertad como la inmunidad de la necesidad. Pero los teólogos no podían concebir la libertad como realidad sustraída a la necesidad de la gracia, o buena sin gracia, o mala a pesar de la gracia. Pero lo que había sido tortura para el siglo XII encontró su solución en el siglo XIII. Hacia el año 1230 Felipe el Canciller logró un descubrimiento que en los cuarenta años siguientes desencadenó una serie entera de desarrollos. El descubrimiento fue una distinción entre dos órdenes entitativamente desproporcionados: la gracia estaba por encima de la naturaleza; la fe estaba por encima de la razón; la caridad estaba por encima de la buena voluntad del hombre; el mérito ante Dios estaba por encima de la buena reputación que se tuviera ante los vecinos. Esta distinción y clasificación hizo posible: 1) discutir la naturaleza de la gracia sin discutir la libertad; 2) discutir la naturaleza de la libertad sin discutir la gracia; y 3) solucionar las relaciones entre gracia y libertad[13].

He venido esbozando lo que puede considerarse el lado brillante del desarrollo teológico medieval. Ahora debo expresar algunas reservas. Puede haber poca duda acerca de la necesidad que tenían los pensadores medievales de volverse hacia una fuente para obtener una infraestructura sistemática. Poco se puede dudar que no cabía hacer mejor que volverse hacia Aristóteles. Pero hoy es evidente que Aristóteles ha sido superado. Aristóteles presentó magníficamente un estadio primitivo del desarrollo humano: la aparición de la significación sistemática. Pero no anticipó la aparición ulterior de un método concebido por una sucesión de sistemas evolutivos. Tampoco consideró la aparición ulterior de una *filología* que se propuso la reconstrucción histórica de las construcciones de la humanidad. No formuló el ideal posterior de una filosofía que tuviera a la vez mentalidad crítica e histórica y que pusiera el hacha a la raíz de las disputas filosóficas y abrazara las diferenciaciones de la consciencia humana y las épocas de la historia humana.

Aristóteles no solamente ha sido superado, sino que también algunos defectos suyos se han hecho manifiestos. Su ideal de la ciencia, definido en términos de necesidad, ha sido dejado de lado no

13. Sobre este proceso véase mi obra *Grace and Freedom: Operative Grace in the Thought of St. Thomas Aquinas*, Darton, Longman and Todd, London y Herder and Herder, New York 1971. El alcance de la distinción de Felipe el Canciller era que los dos órdenes constituían la definición de la gracia, y así eliminaban la perspectiva extrínseca anterior, que concebía la gracia como la liberación de la libertad.

sólo por la ciencia empírica moderna, sino también por las matemáticas modernas. Además hay en su pensamiento una cierta nebulosa en cuanto a la diferencia entre los nombres corrientes desarrollados por el sentido común, y los términos técnicos elaborados por la ciencia explicativa. Ambos defectos, ampliados muchas veces, reaparecen en la Escolástica de los siglos XIV y XV. El ideal excesivamente riguroso de la ciencia ofrece alguna explicación acerca de la aparición del escepticismo, en primer lugar, y luego de la decadencia. La confusa distinción entre los nombres corrientes y los términos técnicos tiene cierta responsabilidad en el verbalismo que tan acremente se ha reprochado a la Escolástica.

Las doctrinas de la Iglesia y las doctrinas teológicas pertenecen a diferentes contextos. Las doctrinas de la Iglesia son el contenido del testimonio que la Iglesia ha dado de Cristo; expresan el conjunto de significaciones y valores que informan la vida cristiana individual y colectiva. Las doctrinas teológicas son parte de una disciplina académica cuyo propósito es conocer y comprender la tradición cristiana y promover su desarrollo. Como los dos contextos están dirigidos a finalidades bien distintas, son también de amplitud desigual. Los teólogos suscitan muchas cuestiones que no son mencionadas en las doctrinas de la Iglesia. Además, los teólogos pueden diferir unos de otros, aunque pertenezcan a la misma Iglesia. Finalmente, en los círculos católicos, las relaciones de las escuelas teológicas entre sí y con las doctrinas de la Iglesia son un terreno cuyos límites están delimitados cuidadosamente. Las llamadas notas teológicas y censuras eclesiásticas no solamente distinguen lo que es materia de fe y lo que es opinión teológica, sino que indican también toda una gama de posiciones intermedias[14].

Desde la edad media hasta el Vaticano II las doctrinas de la Iglesia católica han venido alcanzando desde la teología una precisión, una concisición y una estructuración que no poseían en los tiempos anteriores. En general, la significación de esas doctrinas no es sistemática, sino, comúnmente, pos-sistemática. Lo que un documento de la Iglesia debe significar no se puede inferir del conocimiento que uno tiene de la teología. Al mismo tiempo, toda interpretación exacta presupondrá un conocimiento de la teología; y presupondrá también un conocimiento del *stylus curiae*. En fin, estos presupuestos son condiciones necesarias, pero no suficientes. Conocer lo que realmente significan los documentos de la Iglesia, exige en cada caso una investigación y una exégesis.

14. Véase E. J. Fortman, *Notes, theological*, en NCE 10, 523; y el índice sistemático de DS en H [1]d y H [1]bb, pp. 848 y 847.

Sin duda, los lectores desearían encontrar aquí una explicación de la legitimidad de esta influencia de la teología sobre la doctrina de la Iglesia. Pero es claro que ésta es una cuestión teológica, no metodológica. Lo que el metodólogo puede hacer es señalar los diferentes contextos en que tales cuestiones se han originado. En primer lugar, antes de la aparición de la mentalidad histórica, se tenían las alternativas de anacronismo y arcaísmo. El anacronismo atribuía a la Escritura y a los padres una percepción implícita de lo que descubrían los escolásticos. El arcaísmo, por otro lado, miraba como una corrupción cualquier doctrina que no se encontrara en el sentido obvio de la Escritura, o de la Escritura y la tradición patrística. En segundo lugar, a medida que aumentó el conocimiento histórico, se elaboraron y aplicaron, con mayor o menor éxito, varias teorías del desarrollo. Existe, sin embargo, una tercera opción: ésta sostendría que puede haber diversos géneros de desarrollos, y que para conocerlos hay que estudiar y analizar procesos históricos concretos, mientras que para conocer su legitimidad hace falta volverse hacia la historia evaluativa, y asignarles su puesto en la dialéctica de la presencia y la ausencia de la conversión intelectual, moral y religiosa.

Pero ahora es necesario interrumpir nuestro esbozo del descubrimiento progresivo del espíritu, e introducir la noción de contextos evolutivos.

VI. Contextos evolutivos

Ya hemos hecho una distinción entre contexto material y contexto formal. Así el canon del nuevo testamento es el contexto material de cada uno de los libros del nuevo testamento; nos dice cuáles son las otras áreas altamente privilegiadas de datos sobre el cristianismo primitivo. Por otra parte, un contexto formal se alcanza mediante la investigación: los datos originan cuestiones, las cuestiones originan respuestas contrarias; las respuestas contrarias dan lugar a cuestiones ulteriores y a respuestas ulteriores contrarias. El enigma sigue creciendo hasta cuando se llega a un descubrimiento. Gradualmente, las cosas comienzan a concordar. Puede presentarse un período en el que la comprensión se desarrolle rápidamente. Eventualmente las cuestiones ulteriores van decreciendo. Se llega a un punto de vista, y aunque puedan ponerse cuestiones ulteriores, sus respuestas no modificarían sensiblemente lo que ya se ha establecido. Se ha construido un contexto formal, es decir, un conjunto de cuestiones y respuestas entrelazadas que revelan la significación de un texto.

Un contexto evolutivo aparece cuando una sucesión de textos expresa la mentalidad de una misma comunidad histórica. Un con-

texto de este género necesita una distinción entre contexto anterior y contexto posterior. Así una declaración puede pretender tratar de un punto, y prescindir de otros puntos ulteriores. El hecho de dilucidar uno, no elimina los otros. Ordinariamente eso contribuye a percibir más claramente en qué consisten esos otros puntos y a presionar con mayor urgencia la solución. Según Atanasio, el concilio de Nicea utilizó un término no escriturístico, no para establecer un precedente, sino para hacer frente a una emergencia. Esa emergencia duró unos treinta y cinco años, y unos veinte años después de que se hubo calmado, el primer concilio de Constantinopla creyó necesario responder de manera no-técnica a la cuestión de si solamente el Hijo, o también el Espíritu santo, era consustancial con el Padre. Cincuenta años más tarde, en Efeso, fue necesario aclarar la definición de Nicea, afirmando que uno solo e idéntico era el Hijo nacido del Padre, y nacido también de la Virgen María. Veintiún años después fue necesario añadir que el mismo e idéntico podía ser a la vez eterno y temporal, a la vez mortal e inmortal, porque tenía dos naturalezas. Más de dos siglos después se añadió la aclaración de que la persona divina con dos naturalezas también tenía dos operaciones y dos voluntades.

En esto consiste el contexto evolutivo de las doctrinas de la Iglesia, que no existía antes de Nicea pero que, poco a poco, llegó a existir después de Nicea. No establece lo que se pretendía en Nicea. Establece lo que resultó de Nicea, y lo que llegó a ser de hecho el contexto en que se debía entender a Nicea.

Así como en un contexto evolutivo se pueden distinguir estadios anteriores y posteriores, así también se puede relacionar un contexto evolutivo con otro. Entre estas relaciones, las más comunes son las de derivación e interacción. Así, el contexto que prevaleció desde Nicea hasta el tercer concilio de Constantinopla se deriva de las doctrinas de los tres primeros siglos de cristianismo, pero difiere de ellas en cuanto que emplea un modo pos-sistemático de pensamiento y de expresión. Además, el contexto de las doctrinas conciliares dio origen a un contexto distinto pero dependiente: el de las doctrinas teológicas. Este último presuponía los concilios, distinguía entre Cristo como Dios y Cristo como hombre, y suscitaba cuestiones como éstas: Cristo en cuanto hombre, ¿podía pecar? ¿experimentaba la concupiscencia? ¿ignoraba algunas cosas? ¿tenía la gracia santificante? ¿en qué medida? ¿tenía un conocimiento inmediato de Dios? ¿tenía conocimiento de todo lo que pertenecía a su misión? ¿tenía libertad de elección?

El contexto teológico derivado de los concilios griegos se amplió en las escuelas medievales y consideró el conjunto de la Escritura y la Tradición. No era solamente evolutivo, obra de colaboración y de método, sino también dialéctico. Era un contexto que abrazaba escuelas de pensamiento opuestas entre sí, que llegó a distinguir entre oposición en la doctrina teológica y oposición en la doctrina de la Iglesia; que aceptó las divergencias teológicas y negó la divergencia en la doctrina de la Iglesia.

Finalmente, los contextos interactivos están representados por el contexto de las doctrinas teológicas y el contexto de las doctrinas de la Iglesia desde la época medieval hasta el Vaticano II. Los teólogos estaban bajo la influencia de las doctrinas de la Iglesia, sobre las cuales reflexionaban. Por otra parte, sin el trabajo de los teólogos, las doctrinas de la Iglesia no habrían tenido su carácter pos-sistemático de precisión, de concisión y de estructuración.

VII. El descubrimiento progresivo del Espíritu: parte segunda

La decisión medieval, de usar el *corpus* aristotélico como una infraestructura intelectual, implicaba una integración de la teología con una filosofía y con una concepción precisa del universo material. Tal integración ofrecía la ventaja de una visión unificada del mundo; pero ni la cultura clásica ni el pensamiento aristotélico inculcaban el principio de que las visiones unificadas del mundo están sujetas a cambios notables.

Durante siglos, la imagen que el cristiano tenía de sí mismo y de su mundo estaba tomada de los primeros capítulos del Génesis, de la apocalíptica judía y la astronomía ptolemaica, y de las doctrinas teológicas sobre la creación y la inmortalidad de cada alma humana. Esa imagen fue atacada por las nuevas tradiciones científicas provenientes de Copérnico, Newton, Darwin, Freud, Heisenberg. Ha sido el gran mérito de Teilhard de Chardin el haber reconocido la necesidad del cristiano, de tener una imagen coherente de sí mismo en su mundo, y de haber contribuido no poco a responder a esa necesidad.

Antiguamente se sostenía que la ciencia era un conocimiento cierto de las cosas por sus causas. Con demasiada frecuencia, hombres de Iglesia supusieron que esta definición era aplicable a la ciencia moderna. Pero la ciencia moderna no es cierta, sino probable. Se refiere a los datos, más bien que a las cosas. Habla de causa, pero entiende por ellas correlaciones: no un fin, un agente, una materia, una forma.

Antiguamente se sostenía que la ciencia se refería a lo universal y a lo necesario. Hoy, en matemáticas, la necesidad es una noción marginal; ciertamente las conclusiones fluyen necesariamente de sus

premisas; pero las premisas fundamentales son postulados libremente elegidos, no verdades necesarias. En los primeros decenios de nuestro siglo los científicos todavía hablaban de las leyes necesarias de la naturaleza, y aun de las leyes de hierro de la economía. La teoría cuántica y la economía keynesiana han puesto punto final a esa concepción.

Antes, la erudición se proponía como fin alcanzar la elocuencia humanista. Pero la filología de principios del siglo XIX se propuso la reconstrucción de las obras del género humano. Sus éxitos iniciales estuvieron en el campo de los estudios clásicos y de la historia de Europa. Pero desde hace largo tiempo ha pasado también al campo de los estudios bíblicos, patrísticos y medievales. Sus trabajos son obras de colaboración, especializados, progresivos y extensos. Lo que antiguamente se pensaba que estaba dentro de la competencia de un solo teólogo dogmático hoy sólo puede emprenderse por un amplio equipo.

Hubo un tiempo en que los principios necesarios eran considerados como el fundamento de la filosofía, y esos principios se identifican con las proposiciones de evidencia inmediata que constituían las premisas básicas para las deducciones filosóficas. Ahora es verdad que existen proposiciones analíticas. Si uno define A por el hecho de estar en una relación R a B, entonces no puede haber una A sin una relación R a B. Sin embargo, también es verdad que no es necesario que exista una A con una relación R a B. Porque la existencia finita no es conocida ni por la definición de términos, ni por la elaboración de proposiciones analíticas, sino por un proceso llamado verificación.

Aristóteles y sus discípulos reconocían la existencia de ciencias especiales que trataban de seres de especies particulares, y una ciencia general que trataba del ser en cuanto ser. Ahora las ciencias de la naturaleza y las ciencias humanas tratan de dar cuenta de todos los datos sensibles. Por consiguiente, si ha de haber una ciencia general, sus datos tendrán que ser los datos de la consciencia. Así se efectúa el giro hacia la interioridad. La ciencia general es, en primer lugar, teoría del conocimiento (¿qué hace usted cuando conoce?); en segundo lugar, epistemología (¿por qué esta actividad es conocer?); y en tercer lugar, metafísica (¿qué conoce usted cuando hace eso?). Esa ciencia general consistirá en un estudio general de los métodos de las ciencias especiales y no, como en el aristotelismo, en un estudio general del contenido de las ciencias especiales.

El precedente giro hacia la interioridad fue ensayado de diversas maneras desde Descartes, pasando por Kant, hasta los idealistas alemanes del siglo XIX. Pero se produjo un cambio más acentuado aún, un paso del conocimiento a la fe, a la voluntad, a la consciencia, a la decisión, a la acción. Esto fue lo que ocurrió con Kierkegaard, Schopenhauer, Newman, Nietzsche, Blondel, los personalistas y los existencialistas. La dirección de este cambio es correcta, en el sentido de que el cuarto nivel de la consciencia intencional (el nivel de la deliberación, la evaluación, la decisión, la acción) eleva los niveles anteriores de la experiencia, la comprensión y el juicio. Va más allá de ellos, pone un nuevo principio y un nuevo tipo de operaciones, orienta los niveles anteriores hacia un nuevo objetivo, y, lejos de disminuirlos, los conduce a una fecundidad todavía mayor.

El cuarto nivel no solamente eleva los tres anteriores; éstos también difieren notablemente del entendimiento especulativo que se suponía percibir las verdades necesarias y evidentes. Un entendimiento especulativo de ese género podía reivindicar, y de hecho reivindicó una completa autonomía: la mala voluntad difícilmente podría interferir con la aprehensión de la verdad necesaria y de evidencia inmediata, o con las conclusiones necesarias derivadas de tal verdad. De hecho, sin embargo, lo que la inteligencia humana percibe en los datos y expresa en los conceptos, no es una inteligibilidad necesariamente relevante, sino sólo una inteligibilidad que *puede* ser relevante. Esa inteligibilidad es intrínsecamente hipotética y necesita siempre un proceso ulterior de control y de verificación antes de poder ser declarada relevante *de facto* para los datos en cuestión. Así la ciencia moderna está bajo la guía del método, y el método que es escogido y seguido resulta, no sólo de la experiencia, la inteligencia y el juicio, sino también de una decisión.

He venido presentando de manera sumaria una serie de cambios fundamentales que se han producido en los últimos cuatro siglos y medio. Estos cambios modifican la imagen que el hombre tiene de sí mismo y de su mundo; su ciencia y su concepción de la ciencia, su historia y su concepción de la historia, su filosofía y su concepción de la filosofía. Implican tres diferenciaciones fundamentales de la consciencia, todas las cuales se hallan bastante más allá del horizonte de la antigua Grecia y de la Europa medieval.

En general, estos cambios han suscitado la resistencia de los hombres de Iglesia por dos razones. La primera razón ha sido que, en general, los hombres de Iglesia no han percibido realmente la naturaleza de estos cambios. La segunda razón ha sido que comúnmente estos cambios han sido acompañados por una falta de conversión intelectual, y así se han realizado en un ambiente de hostilidad al cristianismo.

Una cosa es la ciencia moderna, y otra las opiniones extracientíficas de los científicos. Entre estas últimas, hasta la aceptación de la

teoría cuántica, hubo un determinismo mecanicista que falseaba la representación de la naturaleza y excluía la libertad y la responsabilidad humanas[15].

La historia moderna es una cosa y los presupuestos filosóficos de los historiadores son otra. H. G. Gadamer ha examinado los presupuestos de Schleiermacher, Ranke, Droysen y Dilthey[16]. De manera más sumaria Kurt Frör afirma que la obra de los historiadores en la primera parte del siglo XIX estuvo marcada por una mezcla de especulación filosófica y de investigación empírica y que lo que eliminó la especulación en la última parte de ese siglo fue un positivismo cada vez más influyente[17]. El historicismo resultante penetró en los estudios bíblicos en donde se han impuesto, como reacción, los trabajos de Barth y de Bultmann. Ambos han reconocido la importancia de la conversión moral y religiosa. En Barth apareció esto en su afirmación de que si la Biblia debe ser leída históricamente, debe ser también leída religiosamente; y la lectura religiosa no es simplemente asunto de sentimientos piadosos en el lector; hay que poner también atención a las realidades de que habla la Biblia[18]. En Bultmann, por otra parte, la conversión religiosa y moral es la respuesta *existenziell* al llamamiento o al reto del *kerygma*. Ahora bien, dicha respuesta es un evento subjetivo, y su objetivación da origen al mito[19]. Aunque Bultmann no es un positivista ordinario, puesto que conoce el *verstehen*, no obstante el estudio de la Biblia se divide para él en dos partes: el aspecto científico, independiente de la creencia religiosa, y el aspecto religioso, que penetra bajo las objetivaciones míticas de la Biblia hasta los eventos religiosos subjetivos de que ella da testimonio.

En Barth como en Bultmann se revela la necesidad de una conversión tanto intelectual, como moral y religiosa. Sólo la conversión intelectual puede remediar el fideísmo de Barth. Sólo una conversión intelectual puede eliminar la concepción secularista de la exégesis científica que representa Bultmann. Sin embargo, la conversión intelectual sola no es suficiente. Tiene que ser explicitada en un método filosófico y teológico, y semejante método explícito debe

15. Para una presentación de la filosofía que entre los científicos ha sucedido al determinismo mecanicista, véase P. A. Heelan, *Quantum Mechanics and Objectivity*, Nijhoff, The Hague 1965.
16. H. G. Gadamer, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca ²1984, 225 ss.
17. K. Frör, *Biblische Hermenutik*, Kaiser, München 1964, 28.
18. *Ibid*, 31 ss.
19. *Ibid*, 34 ss. Sobre el dualismo en la exégesis de Bultmann, véase Paul Minear, *The Transcendence of God and Biblical Hermeneutics*: Proceedings Cath. Theol. Soc. Amer., 23 (1968) 5 ss.

incluir una crítica, tanto del método de la ciencia, como del método de la erudición.

VIII. El desarrollo de las doctrinas

Ya he sugerido que las doctrinas no se desarrollan de manera única, ni siquiera según un conjunto limitado de maneras. En otras palabras, la inteligibilidad propia de las doctrinas en evolución es la inteligibilidad inmanente al proceso histórico. Esta inteligibilidad no se puede descubrir por teorías hechas *a priori*, sino por la investigación de los datos, la interpretación, la historia y la dialéctica, que funcionan *a posteriori*, y por una decisión tomada en la etapa en que se explicitan los fundamentos.

Lo que he llamado el descubrimiento progresivo del espíritu, es un conjunto de maneras en que pueden desarrollarse las doctrinas. Cuando la consciencia construye su mundo recurriendo al símbolo, avanza reinterpretando materiales tradicionales. Cuando se inclina a la filosofía, como en Xenófanes o en Clemente de Alejandría, excluye el antropomorfismo como medio de aprehender humanamente lo divino. La aprehensión puramente espiritual de Dios que de ahí resulta, creará una tensión entre la cristología bíblica y la cristología posterior, y los medios técnicos disponibles en una cultura pos-sistemática pueden ser empleados para ilustrar la fe. La utilización de términos técnicos de ese género abre la puerta a una teología en que la significación sistemática llega a ser predominante; y a su vez, esa teología puede dar a las doctrinas de la Iglesia una precisión, una concisión y una estructuración que no tendrían de otra manera. Finalmente, un predominio tan total de lo sistemático puede ser quebrantado por las diferenciaciones de la consciencia debidas al método, a la erudición y a la filosofía moderna; la Iglesia se encuentra entonces ante este dilema: o volver a una cristología prenicena, o pasar a una posición enteramente moderna.

Aunque los modos de desarrollo que acabo de presentar comprenden una buena parte del desarrollo doctrinal, no deben ser considerados como si resumieran todo el asunto. Con frecuencia, el desarrollo es dialéctico: se descubre la verdad porque se ha afirmado un error contrario.

Además, las doctrinas no son solamente doctrinas; son constitutivas, tanto del individuo cristiano, como de la comunidad cristiana. Pueden consolidar o hacer onerosa la fidelidad del individuo. Pueden dar unidad, provocar una ruptura. Pueden conferir autoridad y poder. Pueden estar asociadas con elementos congéneres u opuestos a una entidad social o a una cultura dada. Porque los desarrollos

ocurren, no en un vacío del espíritu puro, sino bajo condiciones concretas y circunstancias históricas, y un conocimiento de tales condiciones y circunstancias no carece de importancia en la historia evaluativa que decide sobre la legitimidad de los desarrollos.

Al terminar esta breve sección, quiero mencionar el punto de vista del profesor Geiselmann, acerca de que los dogmas de la Inmaculada Concepción y de la Asunción de nuestra Señora difieren de los definidos en concilios ecuménicos. Estos últimos resuelven cuestiones controvertidas, mientras que los primeros repiten lo que ya era enseñado y celebrado en toda la Iglesia católica. En consecuencia, los llama *cultuales*[20]. Su único aporte ha sido que el magisterio solemne proclama ahora lo que anteriormente era proclamado por el magisterio ordinario. Quizás pueda yo insinuar que la psicología humana y más especialmente, el refinamiento de los sentimientos humanos, es el campo que debe ser explorado para llegar a comprender el desarrollo de las doctrinas marianas.

IX. La permanencia de los dogmas

La permanencia de la significación de los dogmas fue afirmada en la constitución *Dei Filius* promulgada en el concilio Vaticano I. Se encuentra en el último párrafo del último capítulo del Decreto (DS 3020) y en el canon anexo (DS 3043). Lo que se había significado, supuesto e implicado, en esa afirmación de la significación permanente se hace claro por medio de un estudio de la misma constitución.

Tres cánones van anexos al cuarto y último capítulo. Ellos manifiestan que el énfasis de ese capítulo iba dirigido contra un racionalismo que no reconocía la existencia de misterios, que se proponía demostrar los dogmas, que defendía conclusiones científicas opuestas a las doctrinas de la Iglesia, que pretendía que la Iglesia no tenía ningún derecho a emitir juicios sobre enunciados científicos, y que otorgaba a la ciencia la facultad de reinterpretar los dogmas de la Iglesia (DS 3041-3043).

Para hacer frente a un racionalismo de ese género, el concilio estableció una distinción entre 1.°) la luz natural de la razón; 2.°) la fe; 3.°) la razón iluminada por la fe; 4.°) la razón que opera más allá de su competencia. Hay que decir algo sobre cada uno de estos elementos.

20. J. R. Geiselmann, *Dogma*, en *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, editado por H. Fries, Kösel, München 1962, I, 231.

La razón, o la luz natural de la razón, tiene un conjunto de objetos dentro de su alcance (DS 3015). Puede conocer con certeza la existencia de Dios (DS 3004), y algunas, pero no la totalidad de las verdades reveladas por Dios (DS 3005, 3015). Debe aceptar la revelación divina (DS 3008), y esa aceptación está en armonía con su naturaleza (DS 3009). De ninguna manera prohíbe la Iglesia a las disciplinas humanas utilizar los principios y métodos que les son propios dentro de sus campos respectivos (DS 3019).

La fe es una virtud sobrenatural por la cual creemos que es verdad lo que Dios ha revelado, no porque percibamos la intrínseca verdad de lo que ha sido revelado, sino por causa de la autoridad de Dios que revela, y que no puede ni engañarnos, ni engañarse (DS 3008). Se debe creer con fe divina y católica todo lo que ha sido revelado por Dios en la Escritura o en la tradición, y ha sido propuesto por la Iglesia para ser creído como revelado por Dios, ya sea en una enunciación solemne, o en el ejercicio de su magisterio ordinario y universal (DS 3011). Entre los principales objetos de fe se encuentran los misterios ocultos en Dios, que si no nos fueran revelados, no podrían ser conocidos por nosotros (DS 3015, cf. 3005).

Cuando la razón, iluminada por la fe, inquiere con diligencia, con piedad y moderación, llega por el auxilio de Dios a una cierta inteligencia fructuosísima de los misterios, ya sea gracias a la analogía con las cosas que conoce naturalmente, o gracias a la conexión de los misterios entre sí y con el fin último del hombre. Pero nunca llega a ser capaz de comprenderlos de la manera como comprende las verdades que caen dentro de su propio alcance; porque los misterios divinos, por su misma naturaleza, superan de tal modo la inteligencia creada, que aun comunicados por la revelación y aceptados por la fe, quedan envueltos por el velo de la fe (DS 3016).

Parece que la inteligencia que alcanza la razón iluminada por la fe, es la que se alaba en la cita tomada de Vicente de Lerins. Porque dicha inteligencia es la del misterio, y no la de algún sustituto humano; y así, por la naturaleza misma de la cosa, debe ser «... in suo dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eademque sententia» (DS 3020).

En contraste está la razón que sobrepasa sus propios límites para invadir y turbar el campo de la fe (DS 3019). Porque la doctrina de la fe, que Dios ha revelado, no ha sido propuesta como una especie de invento filosófico para ser perfeccionado por el ingenio humano, sino que es un depósito divino, confiado a la Esposa de Cristo para ser guardado fielmente y declarado infaliblemente. En consecuencia se ha de retener aquella significación de los sagrados dogmas que una vez fue declarada por la Iglesia. De esa significa-

ción nunca es permitido apartarse bajo el pretexto de una inteligencia más profunda (DS 3020).

El canon correspondiente condena a cualquiera que diga que puede ser posible, con el progreso de la ciencia, dar a los dogmas propuestos por la Iglesia una significación distinta de la que la Iglesia entiende y ha entendido (DS 3043).

En primer lugar, entonces, se afirma una permanencia de significación: «... is sensus perpetuo est retinendus... nec umquam ab eo recedendum... in eodem scilicet dogmate, eodem sensu eademque sententia» (DS 3020). «... ne sensus tribuendus sit alius...» (DS 3043).

En segundo lugar, la significación permanente es la significación declarada por la Iglesia (DS 3020), la significación que la Iglesia entendió y entiende (DS 3043).

En tercer lugar, esta significación permanente es la significación de los dogmas (DS 3020, 3043). Pero los dogmas son ¿verdades reveladas o misterios revelados? La diferencia radica en que los misterios revelados están más allá de la competencia de la razón, mientras que algunas verdades reveladas no lo están (DS 3005, 3015).

Parece que los dogmas de que hablan DS 3020 y 3043 se refieren a las declaraciones hechas por la Iglesia acerca de los misterios revelados. Porque el contraste que se encuentra constantemente en el capítulo cuarto es entre la razón y la fe. Solamente en el primer párrafo (DS 3015) hay alguna mención de verdades pertenecientes a la vez a la razón y a la fe. Las disciplinas humanas no sobrepasarían sus fronteras si trataran de tales verdades (DS 3019). Tampoco se les puede negar la condición de descubrimiento filosófico perfeccionable por el ingenio humano (DS 3020). Además, las verdades que caen dentro de la competencia de la razón parece que pueden ser conocidas con mayor precisión con el progreso de la ciencia (DS 3043). En fin, sólo los misterios sobrepasan el alcance del espíritu humano (DS 3005) y están más allá de la inteligencia creada (DS 3016); son aceptados simplemente en base a la autoridad de Dios (DS 3008); no pueden ser conocidos a menos que sean revelados (DS 3015); solamente son susceptibles de un conocimiento analógico e imperfecto por parte de la razón humana, y eso sólo cuando ésta es ilustrada por la fe (DS 3016), y en consecuencia pueden pretender colocarse fuera de la condición de realizaciones de la historia humana.

Cuarto, la significación del dogma no se separa de una formulación verbal, puesto que es una significación declarada por la Iglesia. Sin embargo, la permanencia se refiere a la significación y no a la fórmula. Retener la misma fórmula y darle una significación nueva es precisamente lo que excluye el canon tercero (DS 3043).

Quinto, parece mejor hablar de la permanencia de la significación de los dogmas y no de su inmutabilidad. Porque la permanencia es lo que significan las expresiones «... perpetuo retinmendus... nunquam recedendum... (ne) sensus tribuendus sit alius...» Además, permanencia, más bien que inmutabilidad, es lo que se quiere dar a entender cuando se desea una inteligencia cada vez mejor del mismo dogma, la misma significación, la misma declaración.

Para concluir, hay dos razones para afirmar la permanencia de la significación de los misterios revelados. Está la *causa cognoscendi*: es verdad lo que Dios ha revelado y la Iglesia ha declarado infaliblemente. Lo que es verdad, es permanente; la significación que poseía en su propio contexto nunca puede ser negada si se quiere ser fiel a la verdad.

Está también la *causa essendi*. La significación de un dogma no es un dato, sino una verdad. No es una verdad humana, sino la revelación de un misterio escondido en Dios. Se niega la transcendencia divina si uno se imagina que el hombre tiene a su disposición la evidencia que lo capacitaría para sustituir, por alguna otra, la significación que ha sido revelada.

Tal es, creo yo, la doctrina del Vaticano I sobre la permanencia de la significación de los dogmas. Presupone: 1.°) que existen misterios ocultos en Dios que el hombre no podría conocer si no fueran revelados; 2.°) que han sido revelados; 3.°) que la Iglesia ha declarado infaliblemente la significación de lo que ha sido revelado. Estos presupuestos son doctrinas de la Iglesia. Su exposición y defensa son tarea, no de un metodólogo, sino de un teólogo.

X. La historicidad de los dogmas

La constitución *Dei filius* del Vaticano I fue ocasionada por la existencia de dos corrientes en el pensamiento católico del siglo XIX. La de los tradicionalistas, que tenían poca confianza en la razón humana, y la de los semi-racionalistas que, sin negar las verdades de la fe, tendían a colocarlas dentro del alcance de la razón. Entre estos últimos se encontraba Anton Günther, cuyas especulaciones atraían a muchos seguidores, pero que fueron rechazadas por la Santa Sede (DS 2828 ss), y Jakob Frohschammer, cuyas opiniones sobre la perfectibilidad humana no eran más aceptables (DS 2850 ss.; cf. 2908 ss). Esas opiniones fueron perseguidas por el cardenal Franzelin en el *votum* que presentó al comité preconciliar[21] y en

21. El *votum* ha sido publicado por Hermann J. Pottmeyer en su obra *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft*, Herder, Freiburg 1968. Véase el apéndice, especialmente en las pp. 50, 51, 55. Allí hay una valiosa discusión de DS 3020 y 3043 en las pp. 431-456.

el esquema que presentó para la discusión en los primeros días del Vaticano I[22].

Pero lo que anotamos antes a propósito de Nicea, debemos repetirlo ahora acerca del Vaticano I: que sus declaraciones no se sitúan solamente en un contexto anterior, el del pensamiento de 1870, sino también en un contexto posterior, que pone su atención en puntos de los cuales el Vaticano I juzgó conveniente prescindir. En efecto, Günther y Frohschammer se interesaban, cada uno a su manera, en la historicidad, y de manera específica en la historicidad de las doctrinas de la Iglesia. El Vaticano I se contentó con escoger un aspecto de esas opiniones que era inaceptable. Pero no intentó tratar la cuestión subyacente de la historicidad del dogma, que desde entonces se ha hecho predominante. Tenemos pues que preguntarnos si la doctrina del Vaticano I sobre la permanencia de la significación de los dogmas, puede conciliarse con la historicidad que caracteriza el pensamiento y la acción humana.

Brevemente, las premisas teóricas de donde se sigue la historicidad del pensamiento y de la acción humana, son éstas: 1.°) los conceptos, las teorías, las afirmaciones y las maneras de obrar del hombre son la expresión de la comprensión humana; 2.°) la comprensión humana se desarrolla con el tiempo y, a medida que se desarrolla, los conceptos, las teorías, las afirmaciones y las maneras de obrar cambian; 3.°) esos cambios son acumulativos; 4.°) no se debe esperar que los cambios acumulados en un sitio o en un momento dado coincidan con los que se producen en otra parte.

Sin embargo, existe una diferencia notable entre una comprensión más completa de una verdad. Una comprensión más completa de los datos hace posible la aparición de una nueva teoría y el rechazo de las teorías precedentes. Así se realiza el proceso evolutivo en las ciencias empíricas. Pero cuando se acrecienta la comprensión de una verdad, es siempre la misma verdad la que se va comprendiendo. Es verdad que dos y dos son cuatro. Esta misma verdad ha sido conocida en contextos completamente diferentes, por ejemplo, entre los antiguos babilonios, entre los griegos, y por los matemáticos modernos. Pero es comprendida mejor por los matemáticos modernos que por los griegos; y, con toda probabilidad, fue mejor comprendida por los griegos que por los babilonios.

Los dogmas son permanentes en su significación porque no son simplemente datos, sino la expresión de verdades, y por cierto, de

22. Véanse los cap. 5, 6, 11, 12 y 14 del esquema de Franzelin en Mansi 50, 62-69, y las abundantes notas, Mansi 50, 83 ss.

verdades que si no fueran reveladas por Dios no podrían ser conocidas por el hombre. Una vez reveladas y creídas pueden ser comprendidas cada vez mejor; pero esta comprensión cada vez mejor es la de la verdad revelada, y no de otra cosa alguna.

Esto no se opone a la historicidad de los dogmas. Porque los dogmas son enunciados. Los enunciados tienen una significación solamente dentro de sus contextos. Los contextos están siempre en evolución y dependen unos de otros, sobre todo a manera de derivación y de interacción. Las verdades pueden ser reveladas en una cultura y predicadas en otra. Pueden ser reveladas en el estilo y modo de una diferenciación particular de la consciencia, definidas por la Iglesia en el estilo de otra diferenciación, y comprendidas por los teólogos en otra tercera. Lo que es permanentemente verdadero es la significación del dogma en el contexto en que fue definido. Si se quiere establecer con certeza esa significación hace falta desplegar los recursos de la investigación, la interpretación, la historia y la dialéctica. Si se quiere determinar esa significación para hoy, hace falta pasar por la explicitación de los fundamentos, el establecimiento de las doctrinas, la sistematización y llegar a la comunicación. La comunicación se hace finalmente a cada clase en cada cultura y a cada una de las numerosas diferenciaciones de la consciencia.

La permanencia de los dogmas resulta pues del hecho de que expresan misterios revelados. Su historicidad, por otra parte, se debe a que 1.°) los enunciados tienen una significación solamente en sus contextos; y 2.°) los contextos son evolutivos, y los contextos evolutivos son múltiples.

Lo que se opone a la historicidad de los dogmas, no es su permanencia, sino los presupuestos y las realizaciones del clasicismo. El clasicismo suponía que se debía concebir la cultura, no de una manera empírica, sino de manera normativa, e hizo todo lo que pudo para mantener una cultura única, universal y permanente. Lo que ha puesto fin a sus presupuestos es la historia crítica. Lo que establece puentes entre las múltiples expresiones de la fe, es una teología metódica.

XI. Pluralismo y unidad de la fe

Hay tres fuentes de pluralismo. En primer lugar, las diferencias lingüísticas, sociales y culturales originan diferentes tipos de sentido común. En segundo lugar, la consciencia puede ser indiferenciada, o puede ser diferenciada y tratar hábilmente la combinación de campos diferentes, como el sentido común, la transcendencia, la belleza, el sistema, el método, la erudición y la interioridad filosófica. En

tercer lugar, en cualquier momento puede existir en una persona, la posibilidad teórica, o el comienzo, o el progreso mayor o menor, o el desarrollo avanzado de una conversión intelectual, moral o religiosa.

La unidad de la fe puede concebirse de dos maneras. Según los presupuestos del clasicismo, no puede haber más que una sola cultura. Esa única cultura no está al alcance del simple fiel, ni del pueblo, *ni de los indígenas, ni de los bárbaros. Sin embargo, siempre hay* una carrera abierta al talento. Se entra en esta carrera por medio del estudio diligente de los autores antiguos, latinos y griegos. Se prosigue con el aprendizaje de la filosofía y de la teología escolásticas. Se aspira a puestos elevados haciéndose versado en derecho canónico. Se triunfa ganando la aprobación y el favor de personajes claves. Dentro de este cuadro, la unidad de la fe consiste en que cada uno suscriba las fórmulas correctas.

Tal clasicismo, sin embargo, no ha sido nunca otra cosa que el viejo caparazón del catolicismo. La raíz y el fundamento de la unidad consiste en enamorarse de Dios, en el hecho de que el amor de Dios ha sido derramado en lo más íntimo de nuestros corazones por el Espíritu santo que se nos ha dado (Rom 5, 5). La acogida de este don constituye la conversión religiosa, y lleva a la conversión moral y aun a la intelectual.

Además, la conversión religiosa, si es cristiana, no es un puro estado del espíritu y del corazón. Le es esencial un componente intersubjetivo, interpersonal. Además del don interior del Espíritu se da el encuentro exterior con el testimonio cristiano. Este testimonio afirma que desde antiguo Dios nos ha hablado por medio de los profetas, pero en estos últimos tiempos nos ha hablado su Hijo (Heb 1, 1.2).

En tercer lugar, la función de las doctrinas de la Iglesia forma parte de la función del testimonio cristiano. Porque ese testimonio se refiere a los misterios revelados por Dios y, para los católicos, declarados infaliblemente por la Iglesia. La significación de esas declaraciones se halla más allá de las vicisitudes del proceso histórico humano. Pero los contextos en que tal significación es percibida, y por consiguiente, la manera en que esa significación es expresada varían con las diferencias culturales y en la medida en que la consciencia humana se ha diferenciado.

Esta variación nos es familiar de tiempo atrás. Según el Vaticano II, la revelación se hizo, no solamente por medio de palabras, sino mediante palabras y hechos. La predicación apostólica fue dirigida, no solamente a los judíos en las formas de pensamiento del *Spätjudentum*, sino también a los griegos, en su lenguaje e idioma. Mientras el nuevo testamento hablaba más al corazón que a la cabeza, los concilios cristológicos pretendían solamente formular las verdades que debían guiar los espíritus y los labios. Cuando la teología escolástica refundió la fe cristiana en un molde derivado de Aristóteles, no traicionaba ni la revelación divina, ni la Escritura, ni los concilios. Y si los teólogos modernos lograran trasponer la teoría medieval en las categorías derivadas de la interioridad contemporánea y sus correlativos reales, estarían haciendo para nuestra edad lo que los grandes escolásticos hicieron para la suya.

Así, pues, en el pasado ha existido un notable pluralismo en la expresión. Generalmente hablando, en la Iglesia contemporánea la vieja insistencia del clasicismo en la uniformidad a escala mundial desaparece lentamente para dar lugar a un pluralismo en los modos de comunicar la significación cristiana y los valores cristianos. Predicar el evangelio a todas las naciones es predicarlo a cada clase y a cada cultura, de una manera adaptada a la capacidad de asimilación de esa clase y de esa cultura.

Ese anuncio del evangelio se dirigirá, la mayoría de las veces, a una consciencia poco diferenciada. Por eso tendrá que ser tan multiforme como los diversos tipos de sentido común engendrados por los múltiples lenguajes, estructuras sociales, significaciones y valores culturales de la humanidad. En cada caso el predicador tendrá que conocer el tipo de sentido común al que habla, y deberá tener siempre presente que cuando la consciencia está sólo ligeramente diferenciada, el acceso al conocimiento no, ocurre aparte del actuar.

Pero si la fe debe ser alimentada en quienes tienen poca instrucción, no se sigue de ahí que se deba descuidar a las gentes instruidas. Ahora bien, así como la única manera de entender el tipo de sentido común de otra persona es llegar a comprender la manera como esa persona entendería, hablaría, o actuaría en cualquiera de las series de situaciones que comúnmente se presentan en su existencia, así también el único modo de entender la diferenciación de consciencia de otra persona es efectuar en uno mismo esa diferenciación.

Además, una comprensión exacta de la mentalidad de otra persona sólo es posible si se llega a la misma diferenciación o falta de diferenciación. Porque cada diferenciación de la consciencia implica una cierta remodelación del sentido común. Al principio, el sentido común presume su omnicompetencia, precisamente porque no puede conocer mejor. Pero a medida que se van produciendo diferenciaciones sucesivas de consciencia, se domina de manera adecuada un número creciente de campos de significación y se los sustrae a la competencia del sentido común. La claridad y la adecuación cre-

cen por saltos. El sentido común inicial es purificado de sus simplificaciones, sus metáforas, sus mitos y sus mistificaciones. Una vez alcanzada la plena diferenciación de la consciencia, el sentido común es confinado enteramente al campo que le es propio, es decir, al campo de lo inmediato, lo particular y lo concreto.

Existen, sin embargo, muchas vías de acceso a la diferenciación integral y muchas variedades de diferenciación parcial. Predicar el evangelio a todo el mundo significa predicarlo de manera apropiada a cada una de las variedades de diferenciación parcial, así como a la diferenciación integral. Para satisfacer a las exigencias propias de los comienzos de la significación sistemática Clemente de Alejandría negó que los antropomorfismos de la Escritura haya que tomarlos literalmente. Para satisfacer a las exigencias de una significación plenamente sistemática, la escolástica medieval buscó una presentación coherente de todas las verdades de la fe y de la razón. Para satisfacer las exigencias de la erudición contemporánea, el concilio Vaticano II decretó que el intérprete de la Escritura tiene que determinar la significación pretendida por el autor bíblico, y en consecuencia tiene que hacerlo comprendiendo los géneros literarios y las condiciones culturales de la época y del medio geográfico del escritor.

La Iglesia, pues, siguiendo el ejemplo de san Pablo, se hace todo a todos. Lo que Dios ha revelado, lo comunica de la manera apropiada a las múltiples diferenciaciones de la consciencia, y sobre todo, de manera apropiada a cada uno de los casi infinitos tipos de sentido común. Todavía, estas múltiples maneras de hablar no implican más un pluralismo en la comunicación, porque aunque las formas sean muchas, pueden, sin embargo, estar todas *in eodem... dogmate, eodem sensu eademque sententia*.

Sin embargo, el hacerse todo a todos, aunque no implica más que un pluralismo en la comunicación, no resulta por eso menos difícil. Porque requiere, por una parte, un desarrollo pluridimensional en la consciencia de los que gobiernan o enseñan. Por otra parte toda realización alcanzada desde ese desarrollo está expuesta a ser discutida por quienes no lo han alcanzado. Quienes tienen sólo una pequeña noción de la erudición moderna, pueden pretender que la atención al género literario de los escritos bíblicos es sólo un ardid fraudulento para rechazar el sentido obvio de la Escritura. Quienes tienen poco gusto por la significación sistemática pueden seguir repitiendo que es mejor sentir la compunción que saber definirla, aunque los que intentan establecer la definición insisten en que difícilmente se puede definir aquello de que no se tiene experiencia. En fin, aquellos cuya consciencia resulta impermeable a toda significación sistemática serán incapaces de percibir la significación de dogmas como el de Nicea, y saltarán alegremente a la conclusión de que lo que no tiene significación para ellos, carece de significación.

Dificultades de este género sugieren ciertas reglas. En primer lugar, puesto que el evangelio debe ser predicado a todos, hay que buscar los modos apropiados de representación y de expresión para comunicar la verdad revelada a toda forma de sentido común y a toda diferenciación de consciencia. En segundo lugar, nadie está obligado, por el solo título de su fe, a alcanzar una más plena diferenciación de consciencia. En tercer lugar, nadie, por el solo hecho de su fe, está obligado a abstenerse de alcanzar una diferenciación de consciencia más plena. En cuarto lugar, cualquiera puede esforzarse por expresar su fe en una forma apropiada a la diferenciación de su consciencia. En quinto lugar, nadie debería enjuiciar materias que no entiende, y ninguno que tenga una consciencia menos diferenciada, o diferenciada de otra manera, es capaz de entender exactamente lo que dice una persona dotada de una consciencia más plenamente diferenciada.

Este pluralismo tendrá poco atractivo para personas propensas a simplificar exageradamente. Pero la amenaza real para la unidad de la fe no reside en los múltiples tipos de sentido común, ni en las múltiples diferenciaciones de la consciencia, sino en la ausencia de conversión intelectual, o moral, o religiosa. El pluralismo que resulta de la falta de conversión es particularmente peligroso en tres formas. Primera, cuando se da ausencia de conversión en quienes gobiernan la Iglesia, o enseñan en su nombre. Segunda, cuando, como en el presente, se efectúa en la Iglesia un paso del clasicismo a la cultura moderna. Tercera, cuando personas cuya consciencia está parcialmente diferenciada, no solamente no se comprenden unas a otras, sino que además exaltan de tal manera el sistema, o el método, o la erudición, o la interioridad, o una cierta experiencia avanzada de oración, que excluyen toda realización y obstaculizan todo desarrollo en los cuatro campos restantes.

XII. La autonomía de la teología

Lo que Karl Rahner denomina *Denzingertheologie* lo llamaba Pierre Charles, de Lovaina, positivismo cristiano. Este positivismo concebía la función del teólogo como la de un propagandista de las doctrinas de la Iglesia, que cumplía su deber repitiendo, explicando y defendiendo únicamente lo que había sido dicho en los documentos de la Iglesia. El teólogo no tenía que hacer ningún aporte personal y, en consecuencia, no se podía plantear la cuestión de si tenía alguna autonomía en el ejercicio de su función.

Ahora bien, es cierto, desde luego, que la teología no es ni una fuente de la revelación divina, ni una adición a la Escritura inspirada, ni una autoridad que promulga doctrinas de la Iglesia. Es verdad también que un teólogo cristiano debe ser auténticamente humano y auténticamente cristiano y no debe ser inferior a nadie en la aceptación que haga de la revelación, de la Escritura o de la doctrina de la Iglesia. Pero estas premisas no llevan a la conclusión de que el teólogo sea simplemente un papagayo que no tiene más que repetir lo que ya se ha dicho.

Por la historia de la teología se ve claramente que los teólogos tratan muchos temas de los que no tratan las doctrinas de la Iglesia; se ve también que los teólogos han sido los primeros en proponer doctrinas que, particularmente en la Iglesia católica, han servido de fundamento a subsiguientes doctrinas de la Iglesia y han suministrado parte de su contenido. Por esa razón, en nuestro capítulo sobre las *Especializaciones funcionales* hicimos una distinción entre religión y reflexión sobre la religión, e identificamos a esta reflexión con la teología; encontramos además, que la teología es tan altamente especializada que, más allá de las especializaciones por campos y materias, tuvimos que distinguir ocho especializaciones funcionales.

El teólogo tiene pues que hacer una contribución específica propia. Por consiguiente, posee una cierta autonomía, pues de otra manera no podría hacer ninguna contribución propia. En nuestra presentación del método teológico hemos elaborado el criterio que debe guiar al teólogo en el ejercicio de esta autonomía. En efecto, la función dialéctica reúne, clasifica, analiza las posiciones opuestas de los evaluadores, de los historiadores, de los intérpretes e investigadores. La explicitación de los fundamentos determina qué posiciones son las que proceden de una conversión intelectual, moral y religiosa, y cuáles son las contraposiciones que manifiestan una ausencia de conversión. En otras palabras, cada teólogo juzgará la autenticidad de los autores de posiciones, y lo hará aplicando la piedra de toque de su propia autenticidad. Este método, evidentemente, está lejos de ser un método que inmunice contra todo error. Pero este método trata de reunir las posiciones auténticas; trata también de reunir las inauténticas, y de sacar a la luz su inautenticidad. El contraste entre ambos grupos no será cosa perdida para los hombres de buena voluntad.

Así como la autonomía requiere un criterio, exige también responsabilidad. Los teólogos tienen la responsabilidad de tener su casa en orden, a causa de la influencia que pueden ejercer sobre los fieles y de la influencia que la doctrina teológica puede tener en la doctrina de la Iglesia. A mi manera de ver, cumplirán con esta responsabilidad de la manera más efectiva si toman en consideración el problema del método y, si en lugar de esperar a que les sea ofrecido el método perfecto, adoptan más bien el mejor método disponible y utilizándolo llegan a discernir sus límites y a remediar sus defectos.

Algunos pensarán que se pone en peligro la autoridad de los jefes de la Iglesia si se reconoce que los teólogos tienen una contribución propia que hacer, que poseen una cierta autonomía, que tienen a su disposición un criterio estrictamente teológico, y que tienen graves responsabilidades con las que cumplirán más efectivamente en la medida en que adopten un método y trabajen poco a poco para perfeccionarlo.

Pienso, por el contrario, que la autoridad de los jefes de la Iglesia no tiene nada que perder, sino mucho que ganar con lo propuesto. No se pierde nada reconociendo el hecho histórico, puro y simple, de que la teología tiene una contribución que hacer. Hay mucho que ganar reconociendo la autonomía y poniendo de relieve la responsabilidad que implica. Porque la responsabilidad conduce al método, y el método, si es efectivo, hace superfluo todo trabajo de policía. Los jefes de la Iglesia tienen el deber de velar por la religión, que es el objeto de la reflexión de los teólogos. Pero incumbe a los teólogos mismos la tarea de hacer que la doctrina teológica sea una materia de consenso tanto como cualquier otra disciplina académica reconocida.

Hay un aspecto ulterior de la cuestión. Aunque soy un católico romano con posiciones completamente conservadoras acerca de la religión y de las doctrinas de la Iglesia, he escrito un capítulo sobre doctrinas sin suscribirme a una doctrina diferente de la promulgada por el concilio Vaticano I acerca de las doctrinas. Lo he hecho deliberadamente y mi propósito ha sido ecuménico. Deseo que a los teólogos de diferentes confesiones les resulte lo más sencillo posible adaptar mi método a sus tareas. Aunque los teólogos partan de confesiones eclesiales diferentes, aunque sus métodos sean análogos más bien que semejantes, no obstante, esa analogía les ayudará a todos a descubrir cuántas cosas tienen en común y tenderá a poner en claro cómo llegar a un acuerdo más completo.

Finalmente, una distinción entre teología dogmática y teología doctrinal puede servir para precisar puntos que hemos tratado de presentar en varias oportunidades. La teología dogmática tiene mentalidad clásica. Tiende a dar por sentado que para cada cuestión hay una, y solamente una proposición verdadera. Busca determinar cuáles son las únicas proposiciones que son verdaderas. Por el contrario, la teología doctrinal se elabora con mentalidad histórica. Sabe que la significación de una proposición llega a determinarse sola-

mente dentro de un contexto. Sabe que los contextos varían con los diversos tipos de sentido común, con la evolución de las culturas, con las diferenciaciones de la consciencia humana y con la presencia o ausencia de conversión intelectual, moral y religiosa. En consecuencia, distingue entre la aprehensión religiosa de una doctrina y la aprehensión teológica de la misma. La aprehensión religiosa se realiza en un contexto dado por el tipo de sentido común de una persona, por su propia cultura en evolución, por su indiferenciación o diferenciación de consciencia, por sus esfuerzos incesantes por alcanzar la conversión intelectual, moral y religiosa. Por el contrario, la aprehensión teológica de las doctrinas es histórica y dialéctica. Es histórica, en cuanto percibe los muchos contextos diferentes en los que una misma doctrina ha sido expresada de diferentes maneras. Es dialéctica, en cuanto distingue la diferencia entre posiciones y contraposiciones y busca desarrollar las posiciones y hacer retroceder las contraposiciones.

13

Sistematización

Nuestra séptima especialización funcional, la sistematización, se ocupa de promover la comprensión de las realidades afirmadas en la anterior especialización o establecimiento de las doctrinas. Nuestras consideraciones se ordenarán en cinco apartados. En primer lugar, conviene clarificar la función de la sistematización. En segundo lugar, hay que hacer una lista de las opciones a que llegamos en las discusiones anteriores. En tercer lugar, hay que preguntarse por la importancia de los esfuerzos que hace el espíritu humano por comprender el misterio transcendente. En cuarto lugar, hay que considerar las complicaciones que surgen del hecho de que la teología sistemática busca una comprensión, no de los datos, sino de las verdades. Finalmente, haremos una breve indicación de la manera como una sistematización ulterior continuará, desarrollará y revisará el trabajo previo.

I. La función de la sistematización

Para Kant, el entendimiento (*Verstand*) era la facultad del juicio. Es éste un punto de vista que tiene sus antecedentes en Platón y en Escoto, y en menor grado en Aristóteles y santo Tomás. Porque en los dos últimos se hace énfasis en una distinción entre dos operaciones del intelecto. En la primera se responde a cuestiones del tipo, *¿quid sit? ¿cur ita sit?* En la segunda a cuestiones del tipo, *¿an sit? ¿utrum ita sit?* De esta manera, se ve uno llevado a concebir la comprensión, no sólo como la fuente de las definiciones, sino también de las hipótesis, mientras que es por medio del juicio como se conoce la existencia de lo que se ha definido, y como se verifica lo que proponen las hipótesis.

Ahora bien, esta distinción entre comprensión y juicio parece esencial para una comprensión del precepto agustiniano y anselmiano, *crede ut intelligas*. Dicho precepto no significa: cree para que

puedas juzgar; porque la fe es ya un juicio. Tampoco significa: cree para que puedas demostrar; porque las verdades de la fe no admiten demostración humana. El precepto significa en forma muy luminosa: cree para que puedas comprender; porque las verdades de la fe tienen sentido para un creyente, pero pueden parecer un sin-sentido para el que no cree.

Fuera de la tradición agustiniana, anselmiana y tomista, y no obstante una fuerte dosis de conceptualismo[1], el Concilio Vaticano I recuperó la noción de comprensión. Enseñó que la razón, iluminada por la fe, cuando inquiere en forma diligente, piadosa y sobria, puede con la ayuda de Dios alcanzar una comprensión muy fructuosa de los misterios de la fe, tanto por analogía con lo que conoce naturalmente, como por la relación de los misterios entre sí y con el fin último del hombre (DS 3016).

Consideramos que la promoción de dicha comprensión es la función principal de la sistematización. Esta especialización presupone el establecimiento de las doctrinas. Su finalidad no es añadir a las doctrinas una prueba *ex ratione theologica*. Por el contrario, hay que considerar las doctrinas como ya establecidas por la integración de las dos especializaciones funcionales que las precedieron, a saber, la explicitación de los fundamentos y la dialéctica. La finalidad de la sistematización no es la de aumentar la certeza, sino la de promover la comprensión. La sistemática no busca establecer los hechos. Se esfuerza por entrever cómo es posible que los hechos sean lo que son. Su tarea es la de reunir los hechos, establecidos en las doctrinas, y esforzarse por integrarlos en un todo asimilable.

El ejemplo clásico de esta distinción entre el establecimiento de las doctrinas y la sistematización lo ofrece el libro cuarto de la *Summa contra gentiles* de santo Tomás. En él los capítulos segundo a noveno tratan de la existencia de Dios Hijo; los capítulos decimoquinto a decimoctavo tratan de la existencia del Espíritu santo; los capítulos vigesimoséptimo a trigésimo tratan de la existencia de la encarnación. Pero los capítulos décimo a decimocuarto se centran en la cuestión acerca de la manera en que debe concebirse una generación divina. De manera semejante, los capítulos decimonono a vigesimoquinto tratan de la manera de concebir al Espíritu santo; y los capítulos cuadragésimo a cuadragesimonoveno presentan un estudio sistemático de la encarnación.

1. Sobre conceptualistas, véase mi obra *Verbum: Word and Idea in Aquinas*, Darton, Longman and Todd, University of Notre Dame Press, Notre Dame, London 1967, 228. El problema clave es si los conceptos resultan de la comprensión, o la comprensión resulta de los conceptos.

En algún otro sitio señala santo Tomás que una discusión puede dirigirse a uno de dos fines. Si se dirige a quitar una duda acerca de un hecho, entonces en teología se apela principalmente a las autoridades que el interlocutor reconoce. Pero si se dirige a la instrucción del estudiante, de manera que llegue a comprender la verdad en cuestión, entonces es necesario apoyarse en las razones que hacen salir a la luz el fundamento de la verdad y permiten que uno entienda por qué es verdadero lo que se dice. Por el contrario, si el maestro se contenta con invocar autoridades, dará a su discípulo una certeza, pero, lejos de transmitirle una comprensión o un saber, lo despedirá vacío[2].

En contraste con el proceder medieval, los católicos de siglos recientes, no solamente han distinguido entre filosofía y teología sino que también las han separado. El resultado fue el de dos teologías: la teología natural, integrada en el curso filosófico, y la teología sistemática o especulativa, que se ocupa de una presentación metódica de los misterios de la fe. Creo que ha sido una separación desafortunada. En primer lugar, desorienta. Con frecuencia los estudiantes dieron por garantizado que la teología sistemática es más filosofía y que, por lo tanto, carece de importancia religiosa. Otros, por el contrario, arguyeron que la teología natural no llega al Dios cristiano y, todavía más, que lo que no es el Dios cristiano es un intruso y un ídolo. En segundo lugar, esa separación debilitó tanto a la teología natural como a la teología sistemática. Debilitó a la teología natural, porque los conceptos filosóficos abstrusos no pierden nada de su validez y sí pueden ganar mucho en aceptabilidad, cuando son referidos a sus equivalentes religiosos. Debilitó también a la teología sistemática, porque la separación impide la presentación de la teología sistemática como la prolongación cristiana de lo que el hombre puede comenzar a conocer por medio de sus potencias naturales. En tercer lugar, esta separación parece fundada en un error. Porque en la medida en que se supone que la filosofía avanza con una objetividad tan sublime que es totalmente independiente del espíritu humano que la piensa, no cabe la menor duda de que es necesario acogerse a dicha objetividad en todos los asuntos preliminares concernientes a la fe. Pero el hecho es que este género de prueba llega a ser riguroso únicamente dentro de un horizonte formulado sistemáticamente; la formulación de horizontes, por su parte, varía con la presencia o ausencia de conversión intelectual, moral o religiosa; y la conversión nunca es la consecuencia lógica

2. *Quodl.* IV, q. 9, a. 3 (18).

de una posición anterior, sino, todo lo contrario, una revisión radical de dicha posición.

Básicamente, el punto en cuestión es el de una transición de la lógica abstracta del clasicismo al carácter concreto del método. En la lógica abstracta del clasicismo lo fundamental es la prueba; en la concretez del método lo fundamental es la conversión. La prueba apela a una abstracción llamada «recta razón». La conversión transforma al individuo concreto para hacerlo capaz de percibir no solamente las conclusiones, sino también los principios.

Una vez más, el punto en cuestión es la noción que cada uno tenga de objetividad. Si se considera que lo fundamental es la prueba, se desea una objetividad que sea independiente del sujeto concreto existente. Pero mientras la objetividad alcanza lo que es independiente del sujeto concreto existente, la objetividad misma no se alcanza por lo que es independiente del sujeto concreto existente. Por el contrario, la objetividad se alcanza por medio de la auto-transcendencia del sujeto concreto existente, y las formas fundamentales de auto-transcendencia son la conversión intelectual, moral y religiosa. Todo esfuerzo por asegurar la objetividad aparte de la auto-transcendencia engendra sólo ilusiones[3].

Puede objetarse, sin embargo, que esta transición de lo abstracto, de la prueba a la conversión, no concuerda con la afirmación del concilio Vaticano I, según la cual Dios puede ser conocido con certeza por la razón humana, a partir de las cosas creadas (DS 3004, 3026).

Desearía llamar la atención, en primer lugar, sobre el hecho de que la definición anterior prescinde tácitamente del orden real en que vivimos. El tercer esquema de la constitución *Dei Filius,* preparado por Joseph Kleutgen, dice en el canon: «... *per ea quae facta sunt, naturali ratione ab homine lapso certo cognosci et demonstrari posse...*»[4]. La versión final, sin embargo, no hace ninguna mención del hombre caído, y dado el clasicismo abstracto, prevalente entonces, quizás se deba interpretar en forma muy sencilla como referida al estado de naturaleza pura[5].

3. La afirmación básica a este respecto es hecha por J. H. Newman, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent,* London 1870, Garden City, N. Y. 1958, cap. 8 y 9. Véanse también sus *Discussions and Arguments on Various Subjects,* Longmans, London 1924: «La Lógica es una pobre retórica ante la multitud. Ensayad dispararla en todas direcciones, y es posible que no desesperéis de convertir a la gente con un silogismo». Este pasaje es citado en la *Grammar,* 90.

4. Véase J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio* 53, 168.

En segundo lugar, con respecto al orden en que realmente vivimos, diría que la conversión religiosa precede normalmente al esfuerzo de elaborar pruebas rigurosas de la existencia de Dios. Pero pienso que es imposible el que tales pruebas puedan ser un factor que facilite la conversión religiosa, de suerte que, a modo de excepción, cierto conocimiento de la existencia de Dios preceda a la aceptación del don que Dios hace de su amor.

He venido defendiendo una integración de la teología natural con la teología sistemática. Pero esto no significa hacer borrosas las distinciones. Una cosa es separación y otra cosa es distinción. Se pueden distinguir el cuerpo y el alma de un hombre que aún vive. De manera semejante, lo que es natural y lo que es sobrenatural en las operaciones de un teólogo son cosas distintas; y, sin embargo, no se asigna una parte a un departamento de filosofía y la otra a un departamento de teología. En el mismo orden de ideas, la inteligibilidad de lo que no puede ser de otra manera no es la inteligibilidad de lo que sí puede ser de otra manera; las dos son distintas, aunque una misma explicación consista parcialmente en una y parcialmente en otra. Finalmente, hay una inteligibilidad que está dentro del alcance del espíritu humano, una inteligibilidad que está más allá de él, y una inteligibilidad intermedia, imperfecta y análoga que es la que podemos encontrar en los misterios de la fe. Las tres son distintas, pero no hay ocasión de separarlas.

Quisiera notar que no estoy proponiendo ninguna novedad. Se trata de un retorno al tipo de teología sistemática ilustrado por la *Summa contra gentiles* y la *Summa theologica* de santo Tomás de Aquino. Ambas obras son expresiones sistemáticas de una amplia comprensión de las verdades referentes a Dios y al hombre. Ambas son conscientes de las distinciones antes mencionadas. Pero ninguna apoya la separación introducida más tarde.

Si, como sostengo, el objetivo de la sistematización es la comprensión, entonces ella debe presentarse como un todo unificado y no en dos partes separadas que tienden a pasar por alto la primacía de la conversión y a exagerar la importancia de la prueba.

5. Véase mi artículo *Natural Knowledge of God:* Proceedings of Catholic Theological Society of America 23 (1968) 54-69. Hermann Pottmeyer, *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft,* Herder, Freiburg 1968, 168-204. David Coffey, *Natural Knowledge of God: Reflections on Romans 1, 18-32*: Theological Studies 31 (1970) 674-691.

II. Opciones

Ya desde el primer capítulo nos apartamos de una psicología de las facultades con sus opciones entre intelectualismo y voluntarismo, y optamos por un análisis de la intencionalidad que distingue cuatro niveles de operaciones conscientes e intencionales, cada uno de los cuales eleva los precedentes en forma sucesiva, yendo más allá de ellos, estableciendo un principio superior, introduciendo nuevas operaciones y preservando la integridad de los niveles precedentes, al mismo tiempo que amplía enormemente su alcance e importancia.

De aquí se siguen varias consecuencias. El cuarto y más alto nivel es el de la deliberación, evaluación y decisión. En consecuencia, la prioridad del entendimiento se da únicamente en los tres primeros niveles: en el experimentar, entender y juzgar.

En segundo lugar, se sigue que el entendimiento especulativo de la razón pura no es más que una abstracción. El experimentar, entender y juzgar científico o filosófico no se producen en el vacío, sino que son operaciones de un sujeto existencial que ha decidido consagrarse a la investigación de lo inteligible y verdadero y, con mayor o menor éxito, es fiel a su compromiso.

En tercer lugar, surge la posibilidad de una excepción en el viejo adagio, *nihil amatum nisi praecognitum*. En concreto, parece que el don que Dios hace de su amor (Rom 5, 5) no es algo que resulta del conocimiento que el hombre tiene de Dios, ni es condicionado por él. Parece mucho más plausible afirmar que ese don precede nuestro conocimiento de Dios y, más todavía, que es causa de nuestra búsqueda del conocimiento de Dios[6]. En ese caso, el don en sí mismo sería una orientación hacia un desconocido. Sin embargo, esa orientación revela su fin por el carácter absoluto que reviste: porque compromete todo el corazón de la persona, toda su alma, todo su pensamiento, todas sus fuerzas. Es, pues, una orientación hacia lo que es transcendente en bondad y, cuando este fin es desconocido, es una orientación al misterio transcendente.

Ahora bien, una orientación hacia el misterio transcendente es básica para la teología sistemática. En efecto, dicha orientación confiere a la palabra *Dios* su significación primaria y fundamental. Puede ser el vínculo que una a los hombres a pesar de sus diferencias culturales. Ofrece el punto de partida para la búsqueda de Dios, para asegurarse de su existencia, para esforzarse por alcanzar alguna comprensión de los misterios de la fe. Al mismo tiempo, está completamente en armonía con la convicción de que ningún sistema que podamos construir puede abrazar, sondear o dominar el misterio que nos sostiene. Como declaró el concilio Lateranense IV: «... entre el Creador y la criatura no se puede indicar ninguna semejanza sin que al mismo tiempo se indique una desemejanza mayor» (DS 806). Como añadió el concilio Vaticano I, «los misterios divinos exceden de tal manera el entendimiento creado que, aun transmitidos por la revelación y recibidos por la fe, permanecen recubiertos por el velo mismo de la fe» (DS 3016).

6. Véase la nota de Pascal: «Consuélate, tú no me buscarías si no me hubieras encontrado»: *Pensées* VII, 553.

Esta orientación hacia el misterio transcendente ilumina la teología negativa o apofántica, que se contenta con decir lo que Dios no es. Porque dicha teología trata de hablar de un desconocido transcendente, de un misterio transcendente. Su alimento positivo es el don que Dios hace de su amor.

Sin embargo, si ha de haber una teología positiva, o catafántica, así como hay una negativa o apofántica, es necesario afrontar la cuestión de si Dios es un objeto. Ahora bien, ciertamente Dios no es un objeto en el sentido realista ingenuo de lo que está ya, afuera, ahí, ahora; o bien: ya, arriba, allá, ahora; o bien: ya, adentro, aquí, ahora. Dios tampoco es un objeto si, retirándonos del realismo ingenuo, nos pasamos a un empirismo, a un naturalismo, a un positivismo, o a un idealismo. Pero si por objeto se entiende aquello a lo que tendemos por medio de cuestiones y conocemos a través de respuestas correctas, algo dentro del mundo mediado por la significación, entonces hay que hacer una distinción.

Según lo que he llamado la significación primaria y fundamental del nombre *Dios*, Dios no es un objeto. Porque esa significación es el término de una orientación al misterio transcendente. Una orientación semejante, aunque es el culmen del proceso autotranscendente del cuestionamiento, no se reduce propiamente a un poner y resolver cuestiones. Lejos de hallarse dentro del mundo mediado por la significación, es el principio que puede sacar a los hombres de ese mundo y hacerlos penetrar en la nube del no saber[7].

Sin embargo, la retirada es para regresar. La oración no puede consistir solamente en abandonar todas las imágenes y pensamientos para dejarse absorber así por el don que Dios hace de su amor; quienes oran de una manera tan exigente, pueden detenerse también a reflexionar sobre su oración. Entonces objetivan en imágenes, con-

7. He encontrado sumamente útil la obra de William Johnston, *The Mysticism of the Cloud of Unknowing*, Desclée, New York, Rome, Tournai, Paris 1967. Los lectores deseosos de ampliar mis observaciones hallarán en ese libro una posición ampliamente coherente con la mía.

ceptos y palabras, tanto lo que han venido haciendo como el Dios que ha sido el objeto de su interés.

Pero Dios ingresa en el mundo mediado por la significación por caminos mucho más comunes. El interés fundamental de una persona brota del don que Dios le hace de su amor, pero el cuestionarse comienza a partir del mundo y del hombre. ¿Podría el mundo ser mediado por cuestiones para la inteligencia, si no tuviera un fundamento inteligente? ¿podría la contingencia del mundo conciliarse con su inteligibilidad, si el mundo no tuviera un fundamento necesario? ¿es del hombre de quien surge la moralidad en el universo, de tal manera que éste es amoral y ajeno al hombre, o más bien el fundamento del universo es un ser moral? Tales cuestiones exigen respuestas y, como lo indica la intencionalidad de las cuestiones, también las respuestas pueden revelar un fundamento del universo que sea inteligible, necesario y moral.

Sobre todo, conviene señalar que en una religión que es compartida por muchos, que penetra y transforma las culturas, y que se extiende a lo largo de los siglos, Dios recibirá un nombre, se pondrán cuestiones acerca de él, y se les dará respuesta. En otras palabras, Dios llega a ser un objeto, en un sentido muy preciso de objeto, a saber: como aquello a que apunta la intencionalidad de las cuestiones y es conocido por medio de respuestas correctas. Y esta significación de Dios no es invalidada por el hecho de que el realismo ingenuo, el empirismo, el positivismo, el idealismo o la fenomenología no puedan pensar acerca de Dios y, en consecuencia, no puedan pensar acerca de el como de un objeto, en el sentido exacto que le acabamos de dar a objeto.

El paso de una psicología de las facultades al análisis de la intencionalidad implica una consecuencia ulterior. Los términos básicos y las relaciones básicas de la teología sistemática no serán metafísicos, como en la teología medieval, sino psicológicos. Como ya lo expusimos en nuestros capítulos sobre el método, la religión y la explicitación de los fundamentos, los términos generales básicos son las operaciones intencionales conscientes; las relaciones básicas son los elementos que establecen el nexo entre las operaciones de la estructura dinámica y generan estados. Los términos básicos especiales son el don que Dios hace de su amor y el testimonio cristiano. Los términos y relaciones derivadas son los objetos conocidos en las operaciones y correlativos a los estados.

La importancia de hacer derivados, y no básicos, los términos y relaciones metafísicas, es porque así resulta una metafísica crítica. En efecto, para cada término y relación existirá un elemento correspondiente en la consciencia intencional. Y en consecuencia, es posible eliminar los términos y relaciones vacías o falaces, al mismo tiempo que los términos y relaciones válidas pueden ser elucidados valiéndose de la intención consciente de la que se derivan. La importancia de este control crítico será evidente para todo el que esté familiarizado con los vastos y áridos despilfarros de la controversia teológica.

La función positiva de una metafísica crítica es doble. Por una parte, pone a disposición una estructura heurística básica, un horizonte determinado, dentro del cual surgen las cuestiones. Al mismo tiempo ofrece un criterio para establecer la diferencia entre la significación literal y la significación metafórica y, además, entre la distinción nocional y la distinción real[8].

Puesto que la consciencia intencional puede desarrollarse, se sigue que la totalidad de la estructura de que venimos hablando admite desarrollo y escapa así a la rigidez. Al mismo tiempo, la estructura asegura una continuidad, porque la posibilidad de desarrollo es posibilidad de revisión de los puntos de vista anteriores, y la posibilidad de esta revisión mantiene viva la existencia de esa estructura ya determinada. Finalmente, este camino elimina del método la necesidad de recurrir a cualquier fundamento de autoridad. Porque cada uno puede encontrar por sí mismo y en sí mismo precisamente lo que son las propias operaciones conscientes e intencionales y cómo se relacionan entre sí. Uno puede descubrir por sí mismo y en sí mismo por qué el realizar tales y tales operaciones, en tal y tal forma, constituye el conocimiento humano. Una vez que se ha realizado esto, no sigue uno dependiendo de nadie en la selección del propio método ni en su utilización. Uno depende de sí mismo.

III. Misterio y problema

La respuesta del hombre al misterio transcendente es la adoración. Pero la adoración no excluye las palabras; al menos, cuando los hombres se reúnen para el culto. Las palabras, por su parte, tienen significación dentro de un contexto cultural. Los contextos pueden ser evolutivos. Un contexto evolutivo puede derivarse de otro, y dos contextos evolutivos pueden entrar en interacción. Por consiguiente, aunque el misterio es una realidad muy diferente de los problemas del sentido común, de la ciencia, de la erudición y de gran parte de la filosofía, no obstante el culto a Dios y, en forma más general, las religiones de la humanidad existen en el seno de

8. Sobre la significación de estructura heurística, de la realidad y de distinciones nocionales y reales, véase mi *Insight*, cap. 2, 15 y 16.

un contexto social, cultural e histórico y, en razón de esta inserción, generan los problemas con que tienen que ocuparse los teólogos.

Nuestras reflexiones sobre la diferenciación de la consciencia humana han puesto a la luz algunos de los tipos generales de contextos dentro de los cuales ocurre el discurso religioso y teológico. La expresión de la aprehensión que el hombre tiene de Dios puede ser simbólica en un sentido muy amplio; entonces, la inadecuación de las expresiones se corrige por medio de la reinterpretación, modificando el símbolo de manera que se excluyan las significaciones indeseables y se aclaren las significaciones deseadas. Así, en el mundo presocrático de un Jenófanes, o en el mundo possistemático de Clemente de Alejandría, el discurso antropomórfico acerca de Dios será desacreditado. No se toman literalmente las expresiones acerca del Dios bíblico que está de pie o sentado, que tiene una mano derecha y otra izquierda, que se encoleriza y se arrepiente. Dios es concebido en términos de las nociones transcendentales de inteligibilidad, verdad, realidad y bondad. Semejante revisión del concepto de Dios Padre implica una revisión del concepto de su Hijo, y la revisión del Hijo crea una tensión entre la nueva concepción de Hijo y la imagen de Hijo que se presenta en el nuevo testamento. Así surgieron las crisis provocadas por Arrio, Nestorio, Eutiques, y las declaraciones possistemáticas de Nicea, Éfeso y Calcedonia. El uso mínimo de expresiones técnicas en los Concilios griegos, y el interés tardío del pensamiento bizantino y sirio por la teología considerada como un todo, prepararon el camino para una revisión total de la doctrina cristiana en términos sistemáticos, la que fue realizada por los teólogos medievales. De allí resultó una herencia doctrinal que ha estado en interacción con el contexto evolutivo de las doctrinas de la Iglesia hasta el concilio Vaticano II. Mientras tanto, la ciencia moderna ha eliminado una gran parte de la concepción bíblica del hombre y su mundo. La erudición moderna ha estado revisando continuamente las fuentes bíblicas, patrísticas, medievales y subsiguientes. Además, la filosofía moderna ha provocado un cambio radical en el pensamiento sistemático.

En consecuencia, aunque no hay que confundir misterio y problema, los contextos evolutivos dentro de los cuales se adora el misterio y se explica la adoración no están exentos de problemas. En la época actual, más que en cualquier otra, es imposible ignorar estos problemas; porque ellos son ahora tan numerosos que muchos no saben qué creer. No es que se resistan a creer, o que ignoren lo que son las doctrinas de la Iglesia, sino que desean saber lo que dichas doctrinas pueden significar. Este género de cuestiones es el que concierne a la teología sistemática.

La respuesta a esta cuestión es un aumento progresivo de la comprensión. Se descubre una clave que arroja cierta luz sobre el tema de investigación. Esa luz parcial da origen a cuestiones ulteriores, y las cuestiones ulteriores dan origen a respuestas ulteriores. El área iluminada continúa extendiéndose por algún tiempo hasta el momento en que eventualmente comienzan a disminuir las respuestas ulteriores. El filón parece agotado. Pero otros pensadores, que vendrán después, podrán afrontar el conjunto del tema. Cada uno de ellos puede hacer aportes notables. Eventualmente puede aparecer en escena un maestro capaz de enfocar todos los elementos y de tratarlos en un orden apropiado.

Ese orden no es el orden en que fueron descubiertas las soluciones. Porque el camino del descubrimiento es tortuoso. Las cuestiones secundarias son las primeras en prestarse a una solución y los puntos claves son generalmente pasados por alto hasta no haber realizado un trabajo considerable. El orden seguido en el descubrimiento es muy distinto del orden seguido en la enseñanza. Porque el profesor pospone aquellas soluciones que presuponen otras, y comienza por aquellos problemas cuya solución no presupone la solución de otros.

Tal es el *ordo disciplinae* que santo Tomás quería en los libros de teología destinados a principiantes[9]. Para dar un breve ejemplo, notemos cómo en el primer libro del *Scriptum super Sententias* no hay separación entre el tratado de Dios como Uno y de Dios como Trinidad; las cuestiones se refieren, al azar, a uno u otro tema. Pero en la *Summa contra gentiles* se da una separación sistemática: el primer libro trata únicamente del Dios Uno, mientras que en los capítulos 2 a 26 del libro cuarto se trata únicamente del Dios Trino. En la primera parte de la *Summa theologiae* las cuestiones 2 a 26 se refieren al Dios Uno, mientras que las cuestiones 27 a 43 tratan de la Trinidad. Lo que en la *Summa contra gentiles* había sido tratado en libros bien separados, en la *Summa theologiae* se presenta unido y en continuidad. Porque las cuestiones 27 a 29 todavía se refieren a Dios, mientras que los elementos de la teoría trinitaria se van construyendo gradualmente. La cuestión 27 no pregunta si el Hijo procede del Padre, sino si hay procesiones en Dios. La cuestión 28 pregunta si esas procesiones originan relaciones en Dios. La cuestión 29 pregunta si esas relaciones son personas[10].

9. Véase santo Tomás, *Summa theologiae, Prologus*.

10. He tratado esta materia más ampliamente en mi obra *Verbum: Word and Idea in Aquinas*, 206 ss.

Pero no solamente el orden de la enseñanza o exposición difiere del orden del descubrimiento, sino que también los términos y las relaciones del pensamiento sistemático expresan un desarrollo de la comprensión que va más allá de la comprensión alcanzada por una simple inspección, o por una sabia exégesis de la fuentes doctrinales originales. En la teoría trinitaria tomista, términos como *procesión, relación*, o *persona*, tienen una significación altamente técnica. Se relacionan con esos mismos términos, tal como se emplean en las obras escriturísticas y patrísticas, a la manera como los términos masa y temperatura de la física moderna se relacionan con los adjetivos pesado y frío del lenguaje ordinario.

La existencia de esta divergencia entre las fuentes religiosas y los sistemas teológicos es una consecuencia necesaria del principio expresado en el concilio Vaticano I, según el cual, aunque es el mismo dogma, la misma significación y la misma posición lo que se entiende, no obstante, esa comprensión crece y avanza a través de los tiempos (DS 3020). En nuestro capítulo sobre el establecimiento de las *doctrinas* subrayamos la permanencia del dogma a pesar del cambio histórico de los contextos en que son entendidos y expresados los dogmas. En el presente capítulo sobre la *Sistematización* tenemos que llamar la atención sobre el reverso de la moneda y, al mismo tiempo que subrayamos la permanencia de los dogmas, atender principalmente a los desarrollos sistemáticos.

Estos desarrollos sistemáticos ocurren en contextos muy diferentes. Se iniciaron en la antigüedad greco-romana y bizantina. Alcanzaron una elevada perfección en los sistemas del pensamiento medieval, donde fueron concebidos en forma estática. Ahora son llamados a emerger dentro del nuevo contexto evolutivo de la ciencia, de la erudición y de la filosofía contemporáneas.

Desgraciadamente, y esto es muy humano, tales desarrollos se realizan bajo el signo de la contradicción. La falta de comprensión, no menos que la comprensión, puede expresarse sistemáticamente. Además, mientras la genuina comprensión tiende a ser única, la falta de comprensión tiende a ser múltiple. Y así como hay interpretaciones, exposiciones históricas, fundamentaciones y doctrinas opuestas, así también se puede esperar que haya un abanico de sistemas opuestos.

Para afrontar dicha multiplicidad, se debe recurrir una vez más a la dialéctica. Hay que reunir los elementos opuestos, establecer las diferencias y reducir esas diferencias a sus raíces. Tales raíces pueden estar en algún contexto social, cultural o histórico; en el talento o en la formación de determinados autores; en la presencia o ausencia de conversión intelectual, moral o religiosa; en la manera de concebir el método y la tarea de la teología sistemática. A partir de dicho análisis, y a la luz de los propios fundamentos y del propio método, se juzgará cuáles son los sistemas que expresan posiciones y cuáles los que expresan contraposiciones.

IV. Comprensión y verdad

Ya hemos tenido ocasión de distinguir entre datos y hechos. Los datos se dan en los sentidos o en la consciencia. Son lo dado precisamente en cuanto dado. Son, por supuesto, difícilmente notados, a menos que uno los encuadre en su propia comprensión y les dé un nombre en su propio lenguaje. Entonces, con un desarrollo apropiado de la comprensión y del lenguaje, cobrarán relieve y, si son importantes desde algún punto de vista, se les prestará atención.

Mientras los datos representan un primer componente del conocimiento humano, los hechos resultan de la conjunción de tres niveles distintos. Los hechos tienen la inmediatez de lo dado, la precisión de lo que de alguna manera ha sido entendido, concebido, nombrado, y la firmeza de lo que es afirmado por haber sido captado como un virtualmente incondicionado.

Ahora bien, uno puede entender los datos y entender los hechos. La comprensión de los datos se expresa en hipótesis, y la verificación de las hipótesis conduce a afirmaciones probables. La comprensión de los hechos es un asunto más complicado, porque supone la existencia de dos tipos u órdenes de conocimiento, en donde los hechos del primer orden constituyen los datos del segundo. Así, en la historia crítica hicimos la distinción entre dos tipos de investigación: el primero buscaba descubrir las fuentes de información, el modo de verificación y la competencia de los testigos; este primer tipo de investigación era seguido por el segundo, que empleaba la información evaluada para construir una presentación de lo que se estaba gestando en un determinado medio, en un tiempo y un lugar determinados. El proceso es semejante en las ciencias naturales. Se puede partir de los hechos conocidos por el sentido común y utilizarlos como datos en la construcción de teorías científicas; en sentido inverso, se puede también regresar de la teoría científica a la transformación del mundo del sentido común utilizando la ciencia aplicada, la ingeniería y la tecnología.

Ahora bien, la peculiaridad de esta comprensión de los hechos consiste en que dos órdenes o tipos de conocimiento reclaman dos formas de aplicación de la noción de verdad. Se da la verdad de los hechos correspondiente al primer orden o tipo de conocimiento; pero se da también la verdad de la presentación o explicación a que

se llega en el segundo orden o tipo. Además, aunque inicialmente el segundo depende del primero, en último término los dos son interdependientes, porque el segundo puede conducir a corregir el primero. El descubrimiento crítico de lo que se estaba gestando puede conducir al historiador a revisar la evaluación que había hecho de sus fuentes; así como la presentación científica de la realidad física puede exigir una revisión de los puntos de vista del sentido común.

Mucho más complejo es el caso de las ocho especializaciones funcionales de la teología, que son directa o indirectamente interdependientes entre sí. Cada una de las ocho es el trabajo de los cuatro niveles de consciencia intencional. En consecuencia, cada una de ellas es el resultado de experiencias, intelecciones, juicios de hecho y juicios de valor. Al mismo tiempo, cada una de ellas es una especialidad en cuanto se ocupa de la realización de una de las ocho tareas. Es así como la investigación se ocupa de hacer disponibles los datos. La interpretación se ocupa de determinar su significación. La historia presenta lo que se estaba gestando en tal o cual época, basándose en la significación descubierta por la interpretación. La dialéctica va a la raíz de las contradicciones que existen entre las diversas presentaciones históricas y las diferentes interpretaciones e investigaciones. La explicitación de los fundamentos distingue las posiciones de las contraposiciones. El establecimiento de las doctrinas utiliza los anteriores fundamentos como criterio para decidir entre las alternativas ofrecidas por la dialéctica. La sistematización busca una comprensión de las realidades afirmadas en las doctrinas.

Nuestro interés, en esta parte de la exposición, es el de las doctrinas y la sistematización. Ambas buscan entender la verdad, pero lo hacen de manera diferente. El establecimiento de las doctrinas busca una afirmación clara y distinta de las realidades religiosas: su principal interés es la verdad de dicha afirmación; y el esfuerzo por entender se limita a la claridad y precisión de su afirmación. Por su parte, la sistematización busca entender las realidades religiosas afirmadas en las doctrinas. Quiere que su comprensión sea verdadera, porque no está en búsqueda de la incomprensión; pero, al mismo tiempo, es plenamente consciente de que su comprensión será necesariamente imperfecta, meramente análoga y por lo general no más que probable.

Hay, pues, en las doctrinas y en la sistematización, dos formas de verdad y dos formas de comprensión. El establecimiento de las doctrinas tiene como tarea el establecer de una manera clara y distinta la confesión que la comunidad religiosa hace de aquellos misterios, que de tal manera están escondidos en Dios, que el hombre no habría podido conocerlos si no hubieran sido revelados por el

mismo Dios[11]. El asentimiento que se presta a dichas doctrinas es el asentimiento de fe; y dicho asentimiento es considerado por los creyentes como el más firme de todos. Al mismo tiempo, la medida de la comprensión que acompaña al asentimiento de fe es tradicionalmente reconocida como extremadamente variable. Así, por ejemplo, Ireneo reconocía que un creyente puede ser mucho más articulado que otro, pero negaba que el primero fuera más creyente o el segundo menos creyente[12].

Por el contrario, los puntos de vista desarrollados por una teología sistemática son considerados, por lo general, solamente como probables; pero la comprensión a que se ha de llegar debe estar a la altura de cada época. En la edad media bastaba un sistema estático. Pero en el mundo contemporáneo la teología ha de sentirse en su casa con la ciencia, la erudición y la filosofía contemporáneas.

Quizás haya que responder aquí brevemente a las acusaciones que con frecuencia se hacen a la teología sistemática: que es especulativa, irreligiosa, estéril, elitista, carente de importancia. Es verdad que una teología sistemática puede ser especulativa, como aparece claramente desde el idealismo alemán; pero la teología sistemática por la que abogamos es en realidad un asunto muy sencillo. Pretende una comprensión de las verdades de la fe, un *Glaubensverständnis*; y las verdades de la fe a que se refiere son las confesiones de fe de la Iglesia. Una teología sistemática puede igualmente llegar a ser irreligiosa. Esto es verdad especialmente cuando el énfasis principal se pone, no en la conversión, sino en la prueba; o cuando las posiciones se asumen o se sostienen por orgullo personal o colectivo. Pero cuando la conversión es la base de toda la teología, cuando la conversión religiosa es el acontecimiento que da a la palabra *Dios* su significación primaria y fundamental; cuando la teología sistemática no se cree capaz de poder agotar, ni siquiera de hacer justicia a dicha significación, no es poco lo que se ha hecho para mantener a la teología sistemática en armonía con sus orígenes y sus fines religiosos. En tercer lugar, la teología sistemática tiene sus aspectos estériles, porque precisamente la incomprensión puede sistematizarse, de la misma manera que puede sistematizarse la comprensión. Y, así como la sistematización de la comprensión ejercerá su atracción en los que entienden, así también la incomprensión sistemati-

11. Sobre confesiones de fe en el nuevo testamento, véase V. H. Neufeld, *The Earliest Christian Confessions*, Brill, Leiden 1963, vol. V de *New Testament Tools and Studies*, editado por B. M. Metzger.

12. Véase *Adv. haer.* I, 10, 3.

zada resultará atractiva para el número, ordinariamente mayor, de los que no entienden. La dialéctica no puede ser exorcizada sin más. Pero al menos no estará uno totalmente a merced de ella si reconoce metódicamente su existencia, si se establecen los criterios que permitan distinguir entre las posiciones y las contraposiciones, y si se invita a que cada uno esté atento a la exactitud o inexactitud de sus juicios, desarrollando lo que piensa que son posiciones y haciendo retroceder lo que piensa que son contraposiciones. En cuarto lugar, la teología sistemática está efectivamente reservada a una élite: es difícil, como son difíciles las matemáticas, la ciencia, la erudición, la filosofía. Pero vale la pena afrontar la dificultad. Si uno no alcanza una comprensión de las realidades religiosas en que cree, que esté a la altura de su propia época, estará sencillamente a merced de los psicólogos, de los sociólogos o de los filósofos; y ellos no dudarán en decirle a los creyentes cuál es realmente el contenido de su fe. Finalmente, la teología sistemática carece de importancia si no sirve como base para la octava especialización funcional de la comunicación. Pero para comunicar es necesario entender lo que uno desea comunicar. Jamás podrá la repetición de fórmulas sustituir a la comprensión. Porque sólo la comprensión está en capacidad de expresar lo que capta, en cualquiera de las formas exigidas por la serie casi infinita de diferentes auditorios.

V. Continuidad, desarrollo, revisión

Cuatro factores contribuyen a la continuidad en la teología. Puede considerarse que el primero de ellos es la estructura normativa de nuestros actos conscientes e intencionales. Al decir que la estructura es normativa, estamos diciendo que puede ser violada. Porque tales actos pueden ser dirigidos, no a lo que es verdaderamente bueno, sino a maximizar las ventajas individuales o de grupo. También pueden ser dirigidos, no a la verdad que se afirma por el hecho de haber captado un virtualmente incondicionado, sino a alguna de las falsas concepciones de verdad que han sido sistematizadas en diversas filosofías: en el realismo ingenuo, el empirismo, el racionalismo, el idealismo, el positivismo, el pragmatismo, la fenomenología, el existencialismo. Finalmente, pueden ser dirigidos, no a hacer crecer la comprensión humana, sino a satisfacer normas «objetivas», o «científicas», o «significativas», establecidas por alguna lógica o método que encuentra conveniente dejar de lado la comprensión humana.

Así, pues, la estructura de nuestras operaciones conscientes e intencionales puede ser violada de muchas maneras. Resulta entonces la dialéctica de posiciones y contraposiciones. Pero el hecho de esta dialéctica no hace más que objetivar y manifestar la necesidad que tiene el hombre de ser auténtico. Al mismo tiempo, lo invita a una conversión intelectual y moral, mientras indica el fallo cultural y social de aquellos pueblos que han insistido en que podrían progresar sin conversión intelectual ni moral.

Un segundo factor de continuidad es el don que Dios hace de su amor. Es un don, no algo debido a nuestra naturaleza, sino algo que Dios nos otorga libremente. Un don que se da en medidas diversas. Pero es siempre el mismo amor, y por eso tiende siempre en la misma dirección, constituyendo así un factor ulterior de continuidad.

El tercer factor de continuidad es la permanencia de los dogmas. Los misterios que sólo Dios conoce, que él ha revelado y la Iglesia ha definido, con el paso del tiempo pueden llegar a ser mejor comprendidos. Pero lo que hay que comprender no es algo que esté dentro del ámbito del conocimiento humano. Es precisamente lo que Dios ha revelado, y en ese sentido el dogma es permanente. La comprensión humana que de él se tenga ha de ser siempre *in eodem dogmate, eodem sensu eademque sententia* (DS 3020).

Un cuarto factor que contribuye a la continuidad son las realizaciones genuinas del pasado. He hecho dos estudios sobre los escritos de santo Tomás. El uno sobre *Gracia y libertad* y el otro sobre *Verbum*. Si yo fuera a escribir hoy sobre estos temas, el método que estoy proponiendo conduciría a varias diferencias importantes con relación a la presentación hecha por el Aquinate. Pero existirían también afinidades muy profundas. Porque el pensamiento de santo Tomás sobre la gracia y la libertad, y su pensamiento sobre la teoría del conocimiento y sobre la Trinidad, fueron realizaciones genuinas del espíritu humano. Realizaciones semejantes tienen permanencia por sí mismas; pueden ser mejoradas, desde luego, y pueden ser colocadas también en contextos más amplios y ricos. Pero si su sustancia no es incorporada en las obras subsiguientes, éstas serán substancialmente más pobres.

Además de la continuidad se da también el desarrollo. Se da, en primer lugar, el tipo menos aparente de desarrollo que surge cuando se predica el evangelio a una cultura diferente, o a una clase diferente dentro de la misma cultura. Se da un tipo de desarrollo más claro, y es el que brota de las diversas diferenciaciones de la consciencia humana. Se dan finalmente, tanto los frutos como los males de la dialéctica. Es posible que se descubra la verdad, no porque se la haya buscado, sino porque se ha afirmado y rechazado un error contrario a ella.

Además de la continuidad y el desarrollo, se da también la revisión. Todo desarrollo implica alguna forma de revisión. Por otra parte, dado que la teología no es simplemente el producto de una religión, sino de una religión dentro de un determinado contexto cultural, las revisiones teológicas pueden tener su origen, no principalmente en desarrollos teológicos, sino en desarrollos culturales. Es así como en la actualidad el desarrollo teológico es fundamentalmente una respuesta muy tardía al desarrollo de la ciencia moderna, de la erudición moderna y de la filosofía moderna.

Queda, sin embargo, un claro interrogante. Aunque fundamentalmente la revisión teológica actual es sólo una adaptación a los cambios culturales, existe la posibilidad de que estas adaptaciones exijan a su vez revisiones ulteriores. Así, el paso de un punto de vista predominantemente lógico a uno fundamentalmente metodológico puede implicar una revisión del principio según el cual los desarrollos doctrinales ya estaban «implícitamente» revelados[13]. Además, así como la escuela de Alejandría rehusó tomar a la letra los antropomorfismos bíblicos, realizando de esa forma una desmitologización de carácter filosófico, así también puede uno preguntarse si la erudición moderna no podrá realizar una desmitologización ulterior basada en fundamentos exegéticos e históricos. Tales cuestiones tienen, por supuesto, un alcance considerable. Sin lugar a dudas, son teológicas y están, por consiguiente, fuera del objetivo del presente trabajo sobre el método.

13. Véase J. R. Geiselmann, *Dogma*, en *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, hrsg, v. H. Fries, Kösel, München 1962; I, 235.

14

La comunicación

Hemos concebido la teología como una reflexión sobre la religión y, en nuestra época, ciertamente como una reflexión altamente diferenciada y especializada. Expusimos así las siguientes especializaciones funcionales: la *investigación*, que reúne los datos que se estiman pertinentes; la *interpretación*, que determina su significación; la *historia* que se interesa en las significaciones encarnadas en los hechos y movimientos; la *dialéctica* que investiga las conclusiones contradictorias de historiadores, intérpretes e investigadores; la explicitación de los *fundamentos* que objetiva el horizonte abierto por la conversión intelectual, moral y religiosa; el establecimiento de las *doctrinas* que se sirve de los fundamentos como de guía para elegir entre las alternativas presentadas por la dialéctica; y la *sistematización* que tiende a dilucidar, de la manera más completa, la significación de las doctrinas. Después de todo este recorrido, llegamos ahora a la octava especialización funcional: la *comunicación*.

Esta función es de un interés capital, porque en esta etapa final es donde la reflexión teológica aporta todo su fruto. Sin las primeras siete etapas no se produciría ningún fruto, pero sin la última etapa, las siete primeras se realizarían en vano por falta de maduración.

Después de haber insistido sobre la importancia de esta última función, debo recordar la diferencia que existe entre la tarea del metodólogo y la de los teólogos. Los teólogos deben practicar el conjunto de las ocho funciones. La tarea del metodólogo es más fácil. Consiste en señalar cuáles son las diferentes tareas de los teólogos, y en mostrar cómo cada una de ellas presupone o completa las otras.

Concretamente, si el lector desea contemplar cómo trabajan los teólogos en nuestra octava especialización funcional, lo remitiría al *Handbuch der Pastoraltheologie*, editado en cinco tomos por F. X. Arnold, F. Klostermann, K. Rahner, V. Schurr y L. Weber[1]. Por

1. Freiburg-Basel-Wien: Herder I, 1964; II-1 y II-2, 1966; III, 1968; IV, 1969. Unas 2652 páginas en total.

el contrario, la tarea del metodólogo es simplemente la de presentar una relación de las ideas y directrices subyacentes a estos esfuerzos monumentales.

I. Significación y ontología

En nuestro capítulo tercero distinguimos cuatro funciones de la significación: cognoscitiva, constitutiva, comunicativa y efectiva.

Cada una de esas funciones tiene su aspecto ontológico. En la medida en que la significación es cognoscitiva, lo significado es real. En la medida en que es constitutiva, la significación forma parte de la realidad del que significa: su horizonte, su poder de asimilación, su conocimiento, sus valores, su carácter. En la medida en que es comunicativa, la significación lleva al oyente a compartir la significación cognoscitiva, constitutiva y efectiva del que habla. En la medida en que es efectiva persuade u ordena a otros, y orienta el dominio del hombre sobre la naturaleza.

Estos aspectos ontológicos pertenecen a la significación, sin importar cuál sea su contenido o su portador. Se los encuentra, pues, en las diversas fases de la significación, en las diversas tradiciones culturales, en todas las formas de la conciencia, y en la presencia o ausencia de una conversión intelectual, moral o religiosa. Estos aspectos ontológicos pertenecen a la significación, ya sea que se encarne en la intersubjetividad, en el arte, en el símbolo, en la conducta ejemplar u odiosa, o en el lenguaje cotidiano, literario o técnico.

II. Significación común y ontología

La comunidad no es un simple agregado de individuos co-existentes dentro de unas mismas fronteras, pues eso sería olvidar su constitutivo formal, que es la significación común. Esa significación común supone un campo común de experiencia, y cuando éste falta, se asiste a una pérdida de contacto entre los individuos. La significación común supone también maneras de comprender comunes y complementarias; cuando éstas faltan la gente comienza a desconocerse, a desconfiar, a sospechar, a temerse, a recurrir a la violencia. La significación común supone igualmente juicios comunes; si éstos faltan, los individuos vivirán en mundos diferentes. La significación común supone, en fin, valores, metas, líneas de conducta comunes cuya falta conduce a los individuos a obrar sin comprensión mutua.

Esta significación común es constitutiva en un doble sentido. En el plano individual es constitutiva del individuo en cuanto miembro de la comunidad; en el plano colectivo, constituye a la comunidad en cuanto tal.

La génesis de la significación común es un proceso evolutivo de comunicación en que los individuos llegan a compartir las mismas significaciones cognoscitivas, constitutivas y efectivas. En el caso más elemental del encuentro entre dos personas, este proceso ha sido descrito de la siguiente manera: sobre la base de una intersubjetividad ya existente, el yo hace un gesto, el otro da una respuesta interpretativa y el yo descubre en esta respuesta la significación efectiva de su gesto[2]. Así, a partir de una intersubjetividad, el gesto y la respuesta hacen surgir una comprensión común. Sobre esta base espontánea se puede instaurar un lenguaje común, la transmisión de conocimientos adquiridos y de modelos sociales, valiéndose de la educación, la difusión de la información y la voluntad común de formar una comunidad que busca reemplazar los malentendidos por la comprensión mutua y cambiar las situaciones de desacuerdo, en situaciones de no-conformidad y, eventualmente, en situaciones de asentimiento[3].

Así como la significación común constituye la comunidad, la divergencia de significaciones la divide. Esta división puede representar nada más que una diversidad de culturas y una estratificación de los individuos según su mayor o menor competencia. La verdadera división proviene, sin embargo, de la presencia o ausencia de conversión intelectual, moral o religiosa. Porque el hombre es verdaderamente él mismo en la medida en que se autotransciende, y la conversión constituye precisamente el camino que lleva a la autotranscendencia. Por el contrario el hombre se aliena de su ser profundo en la medida en que rehúsa la auto-transcendencia; y la forma básica de ideología es la autojustificación del hombre alienado.

Sobra decir que, los no-convertidos, y especialmente los que rehúsan deliberadamente la conversión, querrán encontrar otra raíz de alienación y de la ideología. Sugerirán, directa o indirectamente, que la auto-transcendencia es un caso de alienación e incluso la alienación misma, y que la ideología constituye en su raíz una tentativa de justificación de la auto-transcendencia. Nos encontramos así una vez más en presencia de la oposición dialéctica radical que hemos examinado en nuestro capítulo sobre la cuarta especialización funcional de la teología.

Sin embargo, lo que ahora nos interesa no es la dialéctica en cuanto afecta a las opiniones teológicas, sino la dialéctica en cuanto

2. Véase Gibson Winter, *Elements for a Social Ethic*, Macmillan, New York 1966, 99 ss.

3. Véase R. G. Collingwood, *The New Leviathan*, Clarendon, Oxford 1942, ²1966, 181, y *passim* sobre el dialéctico platónico.

afecta a la comunidad, su acción y sus situaciones. Mientras que la significación común constituye la comunidad, la dialéctica divide a la comunidad en grupos radicalmente opuestos. Mientras que la conversión lleva a una acción inteligente, racional y responsable, la dialéctica introduce en la acción la división, el conflicto, la opresión. La dialéctica afecta también a las situaciones, porque las situaciones son el producto acumulativo de acciones previas y, cuando esas acciones están marcadas por el claroscuro de la dialéctica, resulta una situación que no forma un todo inteligible, sino más bien un conjunto de elementos deformes, mal ajustados e incoherentes[4].

Finalmente, la división, las acciones divergentes y las situaciones confusas que afectan a la comunidad llevan directamente al desastre. Porque una comunidad dividida hace diagnósticos diferentes de la situación confusa en que se encuentra; su acción se realiza con propósitos cada vez más opuestos, y la situación se hace cada vez más confusa. Esto provoca diferencias cada vez más agudas en el diagnóstico y en las líneas de conducta de la comunidad, una crítica más radical de las acciones de unos y de otros y una crisis cada vez más profunda en la situación.

III. Sociedad, Estado, Iglesia

El estudio de la sociedad incumbe al sociólogo y al historiador de la sociedad; el estudio de la Iglesia al eclesiólogo y al historiador de la Iglesia; el estudio del Estado al teórico de la política y al historiador de la política.

El objeto de la historia es particular, concreto, dinámico. Como está constituido parcialmente por la significación, es modificado por todo cambio que sobreviene en la significación constitutiva. Además, puede ser deformado o corrompido por la alienación y la ideología, y debilitado o destruido por la ridiculización y rechazo.

Según una posición antigua y tradicional, la sociedad es concebida como la colaboración organizada de los individuos para la consecución de un fin o de unos fines comunes. A partir de esta definición, muy general, se distinguen diferentes clases de sociedades; y entre ellas, la Iglesia y el Estado, que se llaman sociedades «perfectas», porque cada una de ellas posee, en su propia esfera, una autoridad última. Hay que observar que según esta posición, la Iglesia y el Estado no son partes de un todo mayor, sino simples casos particulares dentro de un género más vasto.

4. Sobre este tema véase *Insight*, 191-206, 218-232, 619-633, 687-730.

Para el sociólogo o el historiador de la sociedad, sin embargo, todo contacto entre seres humanos es considerado como social. Por lo tanto, la sociedad debe ser concebida de manera concreta. Y de hecho, a medida que disminuye el número de seres humanos que viven en un aislamiento total con relación a los demás hombres, es mayor la tendencia a constituir una única sociedad humana universal.

Se puede objetar que se trata de una visión puramente material de la sociedad. Pero esta objeción no subsiste si a esa visión se añade, como parte constitutiva formal, la estructuración del bien humano que ha sido descrita en el capítulo segundo.

Como podrá recordarlo el lector, la estructuración del bien humano se despliega en tres niveles. En el primer nivel se consideran las necesidades y las capacidades de los individuos, sus operaciones, que en la sociedad se convierten en cooperación, y los bienes particulares que resultan en forma recurrente. En el segundo nivel se considera su plasticidad y perfectibilidad, su capacidad real para asumir funciones y realizar tareas en el interior de marcos y estilos de cooperación ya entendidos y aceptados, y su manera de realización que lleva al buen o mal funcionamiento del bien de orden. En el tercer nivel se considera a los individuos como libres y responsables, se atiende a sus opciones fundamentales orientadas a la auto-transcendencia, o a la alienación; se examinan sus relaciones personales con otros individuos o grupos en el interior de la sociedad, y se señalan los valores terminales que producen en sí mismos y que fomentan en los demás.

Puesto que todos los seres humanos tienen necesidades, y esas necesidades se satisfacen mucho mejor mediante la cooperación, la estructuración social del bien es un fenómeno universal. Sin embargo, su realización pasa por una gran variedad de estadios de desarrollo técnico, económico, político, cultural y religioso. El progreso se da primero en áreas restringidas. Después se expande más allá de esos límites. Finalmente, a medida que se generaliza, se acrecienta la interdependencia. La intensificación de la interdependencia conduce a considerar la sociedad como sociedad internacional, mientras que las unidades más pequeñas, como el imperio, la nación, la región, la megalópolis, la ciudad, comienzan a ser consideradas como partes de la sociedad.

El fundamento ideal de la sociedad es la comunidad; y la comunidad puede fundarse sobre un principio moral, religioso, o cristia-

no. El principio moral consiste en que los hombres son responsables individualmente de lo que hacen de sí mismos, y colectivamente del mundo en que viven. El principio religioso es el don que Dios hace de su amor; este principio constituye el fundamento del diálogo entre los que profesan una religión. El principio cristiano asocia el don interior del amor de Dios a su manifestación exterior en Jesucristo y en aquellos que lo siguen; es el fundamento del ecumenismo cristiano.

Puesto que el fundamento ideal de la sociedad es la comunidad, y la sociedad no subsiste sin una elevada dosis de sentido comunitario, la comunidad es siempre imperfecta. Porque a medida que la sociedad se hace más grande y más compleja, es más exigente la formación requerida para hacer posible una libertad plenamente responsable. Además de la ignorancia y de la incompetencia hay que contar con la alienación y la ideología. Los egoístas encuentran fallas en las estructuras sociales y las explotan para aumentar su propia participación en los bienes particulares y disminuir la de los demás. Los grupos exageran la magnitud e importancia de su contribución a la sociedad. Constituyen un auditorio dispuesto a dar crédito a una ideología que justifique su comportamiento ante la opinión pública. Si triunfan con su falacia, el proceso social se distorsiona. Lo que es bueno para este o aquel grupo es considerado, equivocadamente, como bueno para todo el país o para toda la humanidad, mientras que se pospone, o se mutila, lo que es verdaderamente bueno para el país o para la humanidad. Aparecen clases más ricas y clases más pobres, y las ricas se enriquecen cada vez más, mientras las pobres languidecen en la miseria y las privaciones. Finalmente, la gente práctica se guía por el sentido común. Vive sumergida en lo particular y lo concreto. Influye poco en los grandes movimientos o en las tendencias que se realizan a largo plazo. No está dispuesta en absoluto a sacrificar su ventaja inmediata en favor del bien inmensamente mayor de la sociedad a la vuelta de dos o tres décadas.

Para hacer frente al problema de la imperfección de la comunidad, la sociedad desarrolla, en primer lugar, diversas maneras de proceder e impulsa luego la colaboración de agentes experimentados. En las modernas democracias pluralistas, existen numerosos grupos que gozan de amplia autonomía, cada uno de los cuales persigue fines especializados que surgen espontáneamente de la naturaleza humana, o de las diferenciaciones que brotan del desarrollo humano. Estos grupos forman su personal, proponen misiones y determinan tareas dentro de los estilos y marcos de cooperación ya comprendidos y aceptados; contribuyen al bien de la organización, gracias a la cual se atienden las necesidades recurrentes y se realizan

los valores terminales; finalmente, revisan sus procedimientos a la luz de los resultados que se van obteniendo.

Dichos grupos quedan, sin embargo, sometidos a los Estados soberanos. Los Estados son divisiones territoriales de la sociedad. Son dirigidos por gobiernos que ejercen funciones legislativas, ejecutivas, judiciales y administrativas. Bien dirigidos, favorecen el bien de orden en la sociedad y castigan a los que lo violan.

Sin embargo, como ya hemos señalado, el fundamento ideal de la sociedad es la comunidad. Sin un alto grado de sentido comunitario, la sociedad humana y los Estados soberanos no pueden funcionar. Sin una constante renovación de este espíritu, el sentido comunitario, ya disfrutado, se deteriora fácilmente. Se necesitan, entonces, individuos, grupos y, en el mundo moderno, organizaciones que traten de persuadir a la gente de la necesidad de convertirse intelectual, moral y religiosamente, y que trabajen sistemáticamente en reparar el daño causado por la alienación y las ideologías. La Iglesia cristiana debería contarse entre esas organizaciones y por eso dedicamos la siguiente sección a su situación contemporánea.

IV. La Iglesia cristiana y su situación contemporánea

La Iglesia cristiana es la comunidad que resulta de la comunicación exterior del mensaje de Cristo, y del don interior del amor a Dios. Puesto que podemos contar con que Dios concede su gracia, la teología práctica se ocupa de la comunicación efectiva del mensaje de Cristo.

Este mensaje anuncia lo que los cristianos deben creer, lo que deben llegar a ser, y lo que deben hacer. Su significación es pues, a la vez, cognoscitiva, constitutiva y eficiente. Es cognoscitiva en cuanto el mensaje dice lo que se debe creer. Es constitutiva en cuanto traduce el don interior y oculto del amor en una fraternidad cristiana visible. Es eficiente en cuanto orienta el servicio que el cristiano debe prestar a la sociedad humana para lograr el advenimiento del reino de Dios.

Comunicar el mensaje cristiano es llevar a otro individuo a compartir una significación cognoscitiva, constitutiva y eficiente, que uno ha hecho ya propia. Por consiguiente, todos los que vayan a comunicar la significación cognoscitiva del mensaje cristiano, antes que nada deben conocerlo. Para hacer esto, pueden contar con las siete especializaciones funcionales de la teología. Quienes van a comunicar la significación constitutiva del mensaje cristiano deben ante todo vivirla. Porque quien no vive ese mensaje no puede poseer su significación constitutiva, y no puede llevar a nadie a compar-

tir lo que él mismo no posee. Finalmente, los que comunican la significación eficiente del mensaje cristiano, deben ponerla en práctica. En efecto, las acciones hablan más que las palabras; y predicar lo que no se practica hace pensar en un bronce que resuena, o en una campana que tañe.

El mensaje cristiano deber ser comunicado a todas las naciones. Esta comunicación presupone en los que predican y en los que enseñan un horizonte amplio que les permita comprender con precisión, y desde el interior, la cultura y el lenguaje de los pueblos a quienes se dirigen. Deben percibir los recursos virtuales de esa cultura y de ese lenguaje y utilizarlos con creatividad para que el mensaje cristiano no sea un factor disgregante de dicha cultura, ni una pieza extraña y sobreañadida, sino que se inserte en la línea de su desarrollo.

Encontramos aquí la distinción fundamental entre la predicación del evangelio, por una parte y, por otra, la predicación del evangelio tal como se ha desarrollado en el interior de una cultura dada. Quien predica el evangelio tal como ha sido desarrollado en su propia cultura, predica tanto su propia cultura como el evangelio. Y en la medida en que predica su propia cultura, pide a los demás, no solamente aceptar el evangelio, sino también renunciar a la propia cultura para aceptar la del predicador.

Un espíritu clásico, por ejemplo, se cree perfectamente autorizado para imponer su cultura a los demás. Porque concibe la cultura de modo normativo y erige su cultura en norma absoluta. Por consiguiente, para él predicar el evangelio y a la vez su propia cultura es prestar el doble beneficio de la verdadera religión y la verdadera cultura. Por el contrario, un espíritu pluralista reconoce la legitimidad de una multiplicidad de tradiciones culturales. En cualquier tradición considera la posibilidad de que haya diversas diferenciaciones de conciencia. Pero no considera que su tarea consista en favorecer la diferenciación de la conciencia o pedir a las gentes que renuncien a su propia cultura. Más bien partirá de la cultura de ellos y buscará los caminos y los medios para hacer de dicha cultura un vehículo de comunicación del mensaje cristiano.

La comunicación supone una comunidad constituida, y recíprocamente, la comunidad se constituye y se perfecciona por la comunicación. Por consiguiente la Iglesia cristiana es un proceso de auto-constitución, un *Selbstvollzug*. Aunque todavía es corriente el sentido medieval del término *sociedad*, de tal manera que la Iglesia puede ser denominada como una sociedad, no obstante, el sentido moderno, engendrado por los estudios sociológicos, conduce a hablar de la Iglesia como de un proceso de auto-constitución que se desarrolla en el interior de la sociedad mundial. Este proceso está constituido esencialmente por el mensaje cristiano y el don interior del amor de Dios, que manifiestan sus frutos en el testimonio cristiano, en la fraternidad cristiana y en el servicio cristiano a la humanidad.

Este proceso, por el cual se constituye la Iglesia, es un proceso estructurado. Igual que la sociedad humana, la Iglesia forma a su personal. Distingue funciones y les asigna tareas. Ha desarrollado modos de cooperación que ya han sido comprendidos y aceptados. Promueve el bien, gracias al cual las necesidades de los cristianos son satisfechas de manera regular, suficiente y eficaz. Facilita el desarrollo espiritual y cultural de sus miembros. Los invita a transformar, por la caridad cristiana, sus relaciones personales y grupales. Se goza en la obtención de los valores terminales que fluyen de su manera de vivir.

La Iglesia es un proceso de apertura hacia el exterior. La Iglesia no existe para sí misma, sino para la humanidad. Su finalidad consiste en realizar el reino de Dios, no sólo en el interior de sí misma, sino en el interior de toda la sociedad humana; y no sólo en la vida futura, sino también en la presente.

La Iglesia es un proceso redentor. El mensaje cristiano encarnado en Cristo azotado y crucificado, muerto y resucitado, no nos habla solamente del amor de Dios, sino también del pecado del hombre. El pecado aliena al hombre de su ser auténtico, que es auto-transcendencia, y se justifica a sí mismo por la ideología. Mientras la alienación y la ideología son elementos que destruyen la comunidad, el amor sacrificado, que es la caridad cristiana, reconcilia al hombre alienado con su verdadero ser, y repara el daño causado por la alienación y agravado por la ideología.

Este proceso redentor debe realizarse en la Iglesia y en la sociedad humana en general. Se refiere a la Iglesia como totalidad, lo mismo que a cada una de sus partes. Concierne igualmente a la sociedad humana tomada como un todo, lo mismo que a cada una de sus partes. En cada caso, hay que seleccionar fines y determinar prioridades. Hay que considerar los recursos y, si son inadecuados, trazar planes para acrecentarlos. Hay que investigar las condiciones en que van a desplegarse los recursos para alcanzar los fines. Hay que trazar planes para asegurar el óptimo despliegue de los recursos en las situaciones que condicionan la prosecución de los fines. Finalmente, hay que coordinar los diversos planes elaborados en los diferentes campos de acción, y en la Iglesia como totalidad.

Procediendo así, la Iglesia cristiana llegará a ser no sólo un proceso de auto-constitución, sino también un proceso plenamente consciente de auto-constitución. Para hacer esto, la Iglesia cristiana deberá reconocer que la teología no es la totalidad de la ciencia del

hombre, que la teología solamente ilumina ciertos aspectos de la realidad humana; que la Iglesia cristiana puede llegar a ser un proceso plenamente consciente de auto-constitución solamente cuando la teología se una a todas las demás ramas importantes de las ciencias humanas.

La posibilidad de cada integración es un método paralelo al que utiliza la teología. De hecho, las especializaciones funcionales de investigación, interpretación e historia pueden aplicarse a los datos de todos los sectores en que trabajan los eruditos. Si no se las considera ya como especializaciones funcionales, sino simplemente como estructuras de experiencia, intelección y juicio, pueden aplicarse a los datos de cualquier esfera de la vida humana, para obtener los principios y leyes clásicas o las orientaciones estadísticas de las ciencias humanas.

Por lo demás, como ocurre en teología, los eruditos y los científicos que se interesan en la historia y en los estudios empíricos sobre el hombre, no están siempre de acuerdo. Aquí también hay lugar para una dialéctica que reúna los puntos de vista diferentes, los clasifique, se remonte hasta sus raíces y los lleve hasta los extremos, desarrollando las presuntas posiciones y haciendo retroceder las presuntas contraposiciones. Se puede entonces recurrir a la explicitación de los fundamentos teológicos que objetivan el horizonte implícito de la conversión religiosa, moral e intelectual, para decidir dónde están verdaderamente las posiciones y dónde las contraposiciones. Procediendo así, se pueden liberar de toda intrusión ideológica las investigaciones, tanto de los eruditos, como de los especialistas en ciencias humanas.

Sin embargo, la noción de dialéctica puede desempeñar una tarea adicional. Puede servir de instrumento de análisis para el estudio de los procesos sociales y de las situaciones sociales. El historiador social descubrirá casos en que la ideología ha funcionado. El sociólogo señalará sus efectos en la situación social. Quien determina las políticas que hay que poner en práctica imaginará procedimientos para liquidar los efectos nefastos y para poner remedio a la alienación que está en el origen de tales efectos nefastos.

La ventaja de esta segunda manera de utilizar la dialéctica es que los trabajos del historiador y del científico conducen directamente a establecer políticas. La alienación y la ideología son elementos que destruyen la comunidad. Siendo la comunidad el verdadero fundamento de la sociedad, tratar de eliminar la alienación y la ideología es promover el bien de la sociedad.

Estas dos maneras de utilizar la dialéctica parecen igualmente necesarias. La primera da a los especialistas de las ciencias sociales y a los historiadores un conocimiento de primera mano de la alienación de la ideología, porque la dialéctica se aplica a sus propios trabajos. Así como un psiquiatra en su análisis didáctico aprende algo sobre sus propias neurosis, también el historiador de la sociedad y el científico social tendrán un ojo más perspicaz para descubrir la alienación y la ideología en los procesos que estudian, si ya han estado atentos a hacer la crítica de fenómenos semejantes en sus propios trabajos.

De manera semejante a como ocurre con el establecimiento de las doctrinas, con la sistematización y la comunicación, la integración de las investigaciones distinguirá entre la determinación de políticas, la planificación y la ejecución. La determinación de políticas se ocupa de actitudes y objetivos. La planificación elabora la forma de utilizar al máximo los recursos existentes para alcanzar los objetivos propuestos en circunstancias dadas. La ejecución genera una retroalimentación (*feed-back*). Esta proporciona a los eruditos y científicos los datos que permitan determinar la sabiduría de las políticas y la eficacia de la planificación. El resultado de la atención prestada a dicha retroalimentación será el de que la determinación de políticas y la planificación lleguen a ser procesos evolutivos continuamente revisados a la luz de sus consecuencias.

Hemos esbozado un método, semejante al método utilizado en teología, para integrar la teología y las investigaciones de los eruditos y de los científicos acerca del hombre. El objetivo de dicha integración es generar políticas y planes basados sobre una buena información y revisados continuamente a fin de promover el bien y reducir el mal, tanto en la Iglesia como en la sociedad humana en general. No es necesario decir que estas investigaciones integradas deberán desarrollarse a nivel local, regional, nacional e internacional. El principio de subsidiariedad exigirá que los problemas sean definidos a nivel local y, en la medida de lo posible, se les encuentre soluciones. Los niveles superiores erigirán centros de intercambio que acumularán información sobre las soluciones que han tenido éxito y las que han fracasado, y harán accesible esta información, evitando así la inútil duplicación de investigaciones. Esos centros de intercambio se interesarán igualmente en los problemas más graves y más complicados, que no encuentran solución en los niveles inferiores, y organizarán la cooperación entre éstos para la puesta en práctica de las soluciones a que hayan llegado. Quedará, en fin, la tarea general de coordinar esos esfuerzos, de determinar en detalle cuáles son los problemas principales, a qué nivel se los puede estudiar con mayor fruto, y cómo organizar la colaboración de todas las personas implicadas en un determinado tipo de problemas.

He hablado sobre todo de la acción redentora de la Iglesia en el mundo moderno. Pero su acción constructiva no es menos importante. De hecho, los dos aspectos son inseparables, porque no se puede reducir el mal sin promover el bien. Por otra parte, sería un punto de vista muy superficial y más bien estéril acerca del aspecto constructivo de la acción cristiana, el concebirla únicamente en términos de determinación de políticas, de planificación de acciones y de realización de las mismas. Queda la tarea mucho más difícil, 1.°, de progresar en el conocimiento científico; 2.°, de persuadir a las personas eminentes e influyentes para que examinen el progreso de manera completa e imparcial; 3.°, de lograr que convenzan a quienes determinan las políticas y hacen la planificación de que el progreso existe, y de que implica tales y tales revisiones de política y planificaciones existentes con tales y tales efectos.

En conclusión, permítaseme decir que esta integración de investigaciones corresponde a una exigencia profunda de la situación contemporánea. Porque vivimos en un tiempo de cambio acelerado, debido a un desarrollo siempre creciente del saber. Obrar en conformidad con nuestro tiempo es aplicar a una acción colectiva coordinada el conocimiento más competente y las técnicas más eficaces. Satisfacer a esta exigencia contemporánea será también poner a la Iglesia en un proceso de continua renovación. Así se eliminará la impresión, ampliamente difundida, de la falta de propósito y de la futilidad de su acción. Ello pondrá a los teólogos en estrecho contacto con expertos en numerosos campos de la investigación. Pondrá también a los eruditos y a los científicos en estrecho contacto con los que determinan las políticas y hacen las planificaciones y, por su mediación, con los clérigos y laicos que se esfuerzan por aplicar las soluciones propuestas para hacer frente a los problemas y encontrar los caminos para satisfacer a las necesidades de los cristianos y de toda la humanidad.

V. La Iglesia y las iglesias

He venido hablando de la Iglesia cristiana de manera vaga. De hecho, la Iglesia está dividida. Existen diferentes confesiones de fe. Los cristianos sostienen diferentes concepciones acerca de la Iglesia, y grupos diferentes cooperan de maneras diferentes.

A pesar de estas diferencias existe una unidad, a la vez ideal y real. La unidad real está constituida por la respuesta a un solo Señor y en el único Espíritu. La unidad ideal es el fruto de la plegaria de Cristo: «...que todos sean uno...» (Jn 17, 21). El ecumenismo actual es su fruto.

En la medida en que el ecumenismo es un diálogo entre teólogos, nuestros capítulos sobre la *Dialéctica* y sobre el establecimiento de las *Doctrinas* presentan las nociones metodológicas que creemos pertinentes. Pero el ecumenismo es también un diálogo entre Iglesias y actúa en el marco del Consejo ecuménico de las iglesias, y bajo las directivas de las iglesias particulares. *El Decreto sobre el ecumenismo* del concilio Vaticano II es un ejemplo de estas directivas.

Si se debe deplorar profundamente la existencia de la división y la lentitud en rehacer la unidad, no hay que olvidar que la división reside principalmente en la significación cognoscitiva del mensaje cristiano. Las significaciones constitutiva y eficiente son el objeto de un amplio acuerdo entre los cristianos. Pero ese acuerdo debe explicitarse. Y mientras esperamos ese acuerdo común a nivel cognoscitivo, su expresión posible es la colaboración en la realización de las tareas de redención y de construcción de la Iglesia cristiana en la sociedad humana.

Abelardo 272, 288s
Aberraciones y desarrollo afectivo, 69; y transvaloración de símbolos, 69; de sentimientos, 39
Absoluto y juicio 23, 41; y objetividad, 263; verdad, realidad, santidad, 117
Abstracto y concepción 18; puede ser un modelo experimental 65; lógica en el clasicismo 326s; nociones transcendentales no abstractas, 30s, 41s
Absurdo como situación objetiva, 59; universo y desesperación, 107
Académica, teología, 11; teología a. necesaria 137s
Acción y significación activa, 77s; a. de grupo, 171s, 352
Acto(s). El agente es agente porque está en a., 98; manifiesto estado de amor, 107s; de significación, 77, 81, 89, 95, 239; el movimiento es a. incompleto, 98; el a. de sentir y de comprender tiene significación potencial, 77; a. de comprender y juicio, 80, 324
Acton, Lord, 159
Aculturación. Historiador no exento de, 217; y significación común, 82
Adaptación, asimilación y ajustamiento, 33
Adler, Alfred, 71
Adoración, 331
Afasia y perturbaciones motoras, 89; desórdenes relativos a agnosia y apraxia, 248
Afectivo(a) desarrollo y aberración, 69s; realización, 44s; autotranscendencia, 281
Afirmación de experiencia, comprensión, etc., 22; a. racional y comprensión reflexiva, 77ss
Agnóstica investigación de Dios, 105
Agustín, 45, 132, 206, 234, 253, 273, 289, 300, 323s; y conciencia, 253; y distinción entre comprensión y juicio, 323s; y gracia, 234, 300; y amor, 45; y teología trinitaria, 206
Aigrisse, G. 71
Alétheia, 297
Alfabeto hace visibles las palabras, 94; como signo visual, 34
Alienación e inconsideración de preceptos transcendentales, 59s; e ideología, 60, 343ss, 347, 349; remedios de la, 39
Alma, tratado aristotélico del, 97s, 251s; análisis medieval del, 281, 305

Ambivalente fusión de teoría y mundo del sentido común, 100
Amnesia e historia, 175
Amor y conversión, 234, 236s, 264, 275s; del mal, 45; y fe, 116s; enamoramiento, 38, 42, 106s, 123, 234; y sentimiento, 38, 116; de Dios, 44s, 86, 106s, 110, 114, 117, 236, 264; y «yo», «tú», «nosotros», 38, 61; clases de, 281s; y conocimiento, 116, 122s, 271, 275s, 328s; y misterio, 111, 115, 120, 236s; religioso, 116, 236; como respuesta, 120; como revelado, 114; autosacrificado, 60, 114, 118, 236, 283, 329s, 349; y autotranscendencia, 42s, 60, 106, 107, 117, 235; y silencio, 114, 330; total, 236; y valores, 107s, 117, 122s, 236s
Amor abnegado, 59s, 114s, 118, 236, 283, 329s, 349
Anacronismo y doctrinas, 303
Analogía. Avance de mímesis a a., 89s; de los métodos en teología, 321; de la ciencia 11s; uso de la a. por historiadores, 218 ss
Angel, E., 73
Anhypostasia, 299
Anselmo de Canterbury, 272, 300, 324
Antiguo testamento, 185; y aprehensión simbólica, 298
Antiguos modos de significación 166s
Antropomórficos dioses, 93s
Antropomorfismos de la Biblia, 340
Apofática teología, 271
Apologética. Una dialéctica generalizada, 129; naturaleza de la a. cristiana, 123
Apóstoles, enseñanza de los, 146
Apostólica tradición y mensaje original, 287s
Apreciación del arte, 67s
Aprehensión en la fe del valor transcendente, 116; modo místico de, 267; nocional y real, 164, 244s, 290; reinterpretación de la a. simbólica, 297s, 332; del valor: intermedia entre juicios de valor y de hecho, 43; dada en el sentimiento, 43, 70; ocurre en respuestas intencionales, 68, 70, 239s; en los mundos del sentido común y de la teoría, 251
A priori, kantiano y método transcendental, 21; y remodelación de los sentidos, 66; estudio del desarrollo de la religión, 112
Apropiación de la interioridad, 86; inauténtica a. de la tradición, 83
Arbitrariedad e inautenticidad, 122, 262
Arcaísmo y doctrinas, 303
Aresteh, A.R., 35
Aristóteles, 11, 14, 18, 31, 46, 74, 77, 85, 94, 98, 120, 143, 164, 169s, 251s, 267s, 273s, 300s, 305s, 317, 323; categorías de, 18, 74, 164; *corpus* de, 273s, 300, 305; y definición, 85; idea de A. de la ciencia, 13s, 31, 143, 267s, 306; seguidores medievales de, 289; y la predicación, 74; y *priora quoad*, 120, 251, 267; y relación de ciencia y filosofía, 98, 267, 306; y subestructura de la teología medieval, 300s, 305; y la significación sistemática, 251s, 301; y el tiempo, 169s; y el hombre virtuoso, 46; imagen del mundo en, 267s, 305s
Aritmética, 92
Arnold, F.X. 341
Aron, R., 200, 202
Arrepentimiento, 118
Arrio, 332
Arte como portador de la palabra, 113; y comunicaciones, 131; definición de, 65; significación elemental en, 67; intrínseco al progreso humano, 294; significación en el, 76s; como campo de significación, 265; espacio y tiempo en el, 67; más verdadera que la experiencia, 67
Artista y conciencia de la significación elemental, 67; y lo universal, 203
Ascensional; valores de un simbolismo a., 69
Ascética expresión de la religión, 119
Ascetismo medieval, 216
Asentimiento de fe, 337
Asimilación, 33
Astronomía, 92
Asunción, 310
Atanasio, 270, 298, 304
Atención a objetos y sujetos, 86; y presencia, 15s
Ateo, 271; y la cuestión de Dios, 104s
Auffasung, 193
Autenticidad lograda en la autotranscendencia, 105s; un apostolado, 120; y cristianismo, 283; y conversión, 56, 130; emergencia de a. al llegar al uso de la razón, 122; y fe, 117s; y juicios de valor, 42s; mayor y menor, 83; nunca es una posesión segura, 111s, 245, 276s; como particular, 112s; y progreso, 280; y subjetividad, 257, 283; y valores terminales y originantes, 56; temática de a. como básica para el método, 247; a. o tradición inauténtica, 83, 157, 290s
Autoapropiación, ardua, 161; y el libro *Insight*, 15, 24, 253; como función primaria de la filosofía, 97s; proceso de, 14s, 21ss, 255, 257s; y terapia, 40; y método transcendental, 86s; y experiencia religiosa, 258s
Autobiografía e historia, 176s
Autocomprensión, probada en el encuentro, 240s
Autoconciencia, 17
Autoconocimiento, logro del, 14s; y consciencia diferenciada, 87; y sentimientos, 39; e interpretación, 156, 161s; y revisión, 25s; rudimentario, 87
Autocorrectivo proceso de aprendizaje, 154s, 202s, 294
Autodescubrimiento de Dios, 119s
Autodestrucción, 112
Autodeterminación, 54
Autoridad de los dirigentes eclesiásticos, 321
Autorrevelación del historiador, 213; del sujeto, 278
Autotranscendencia como logro, 41, 46, 56, 105s, 113; afectiva, 281; y alienación, 344; como base de las categorías, 278s; cognoscitiva, 50, 115, 122s, 226, 233, 236s, 245, 281s; y conversión, 233, 234s, 236s, 276, 325s, 343; y declive, 59s; y fe, 118; de Dios, 117; funda-

mento de la, 235; juicio sobre, 246; como interpersonal, 246; como moral, 46s, 50, 105s, 121s, 226, 245, 281s, 326, 343; y objetividad, 42s, 326; y valor originante, 56, 117, 236; como sujeto revelador, 278s; y conversión religiosa, 234s, 325s, 343; y conflicto teológico, 245s; y valor, 37s, 42s, 56

Báñez, 273
Bárbaros, 9, 316
Barth, K., 308
Baudouin, C., 71
Baur, F.C., 141
Becker, C., 187ss, 197s, 201, 209, 214s, 225, 238
Becker, E., 277
Behavioristas y mito cognoscitivo, 207; y existencia de operaciones, 23
Belleza y conciencia artísticamente diferenciada, 267; perseguida en el arte, 20
Benz, E., 91, 110, 112
Berger, P., 216
Bergson, 257
Berkeley, 256
Bernard, C., 201
Bernheim, E., 193s; regla de, 221
Berry, G.G., 194
Bertalanffy, L. von, 242, 277
Betti, E., 149
Bíblico, antropomorfismo b., su purificación filosófica, 297, 298, 309, 318; teología bíblica, 165s
Bien, concreto, 33, 35, 96; y criticismo 41s, 86; discernido por la responsabilidad 19; humano: agradable y desagradable 37; individual y social, 52, 57, 60, 345; y conversión moral, 106, 233s; estructura del, 47ss, 345; del orden: su deterioro, 58; e historia, 177; en instituciones, 54; función presente del, 175; y valores sociales, 37; como valor terminal, 55; no es utopía, 54; particular, 52s; teórico, 96; concepto transcendental de, 19s; noción transcendental de, 41
Billuart, 273
Binswanger, L., 73
Biografía e historia, 177
Biólogo, 85
Bizantinos, teólogos: y cristología, 299; y pensamiento sistemático, 332
Blondel, 99, 257, 307
Boeckh, A., 203
Bohr, N., 241
Bondad más allá del criticismo, 42; perseguida en la moral, 20; como cualidad de ser supremo, 110; noción transcendental de, 331s
Borsch, F.H., 92
Brentano, 99
Brown, D.M., 108
Buckle, H.T., 195
Budismo, 110
Bultmann, R., 153, 164, 179, 189, 308
Burckhardt, J., 243
Butterfield, H., 187

Calcedonia, 137, 270s, 299, 332
Cálculo de placeres y penas, 55
Calímaco, 101

Cambio, modelos de, 280
Cano, M., 274
Capacidad de autotranscendencia: su realización, 107; nociones transcendentales, 105s; individual, 52
Capréolo, 273
Caridad, bloqueada por la propensión, 277; no necesitando justificación crítica, 276; religiosa y orgullo humano, 118
Cassirer, E., 89s, 95, 98, 167, 243, 248
Castelli, E., 114
Categorial. El modo c. difiere del modo transcendental de entender, 18; la metafísica no es especulación c., 31s; precepto, 27; los predicamentos escolásticos como categoriales, 20; fuentes de significación transcendentales y categoriales, 77
Categorías, bases de las, 275s; definición e ilustración de las, 18s; en fundamentaciones, 275ss; derivación de las c. teológicas, 284; c. teológicas generales: términos básicos y relaciones, 278s; modelos con c., 279s; y experiencia religiosa, 283; teológicas especiales: su base, 276s, 281s; y datos, 285; y Padre, Hijo y Espíritu, 283; cinco conjuntos de, 281s: génesis de, 284; modelo medieval, 281; y progreso y receso, 283; c. teoréticas, 109; aspecto transcultural de las, 275, 277s; uso de las, 278, 284s
Catolicismo y clasicismo, 316
Católicos y protestantes: y método, 289
Causa cognoscendi et essendi y misterios revelados, 313
Causales conexiones en la historia, 238
Causas y estados no-intencionales, 36; en Aristóteles, 18; eficientes y finales, 42s, 252; y el historiador, 223; y ciencia moderna, 305; no percibidas, 23
Cayetano, 273
Certeza, no es el intento de la sistemática, 324
Charles, P., 319
Ciencia(s) y creencia, 47s; como autónoma, 96s; y causas, 305; nociones clásicas y empíricas de la, 305s; y comunicaciones, 131; datos de la, 97, 133, 306; y dialéctica, 245; como explicación, 97, 129; ficción, 101; general y especial, 306; humana, 11, 30, 150, 173s, 204ss, 241s; y la mente humana, 12; e inautenticidad, 83; método de la c. y teoría cognoscitiva, 132, 241; moderna: su autonomía, 98; y correlaciones, 305s; y opinión extracientífica, 307; y humanismo, 101; anticipación medieval de la, 300; y método, 9, 252; probable, no necesaria, 305s; natural, 11s, 30, 96, 139s, 173, 252; y lenguaje ordinario, 87; y filosofía, 88, 96ss, 267; y erudición, 226s; valor de la, 86; y valor, 241s; unificación de la, 30s, 96s; y el mundo mediatizado por la significación, 80s; y el mundo de la teoría, 251s
Ciudad estado, como tipo ideal, 220
Civilización y mundo del sentido común, 250s; grandes civilizaciones antiguas, 92; en declive,

59; consideraciones especulativas sobre, 72
Clasicismo, lógica abstracta en el, 326; visiones erróneas de la cultura, 124, 294, 315, 348; opuesto a la historicidad del dogma, 315
Clásico y control de la significación, 34; nunca se aparta de la terminología aceptada, 124; noción de cultura como normativa, 9, 124, 292s; y oposición de teoría y sentido común, 87
Clásicos en religión, en letras, etc. fundando tradiciones y pidiendo conversión, 156s
Clasificación en dialéctica, 243; medieval, 288; y especialización según las materias, 139
Clemente de Alejandría, 288, 298, 309, 318, 332
Coffey, D., 327
Cognoscitiva, función c. de significación, 79s; y comunicación de sentimientos, 93; y función constitutiva, 91s; autotranscendencia c. y moral, 105s
Colaboración en método, 9; y autotranscendencia, 41, 106
Collingwood, R.G., 159ss, 169, 182, 198ss, 201, 211s, 219, 343
Communicatio idiomatum, 299
Complementariedad (Bohr), 241
Compréhension (Aron), 200
Comprensión, avanzar en, 96s, 111s; del autor: y comprensión del sentido común, 155s; comparada con la del intérprete, 160s; un proceso de consciencia de conocimiento, 161s; es erudición, 155s; desarrollo de c. del sentido común, 91s, 211, 222; distinta del juicio, 13, 17, 18s, 23, 323s; e historicidad, 314s; e interpretación, 149s, 158s; de los misterios, 311, 324; del objeto, 151 ss; preconceptual, 173, 206s; reflexiva, 13, 16s, 18s, 23, 78, 88s; del texto, 151ss, 162s; teológica, 332s; y verdad, 335ss; c. de la verdad y datos en los dogmas, 314s; de palabras en la interpretación, 154 ss
Compromiso y categorías, 284; y el bien, 54s; descansa en el juicio de valor, 237s
Comte, A., 195
Común. Sentido común: análisis de los procedimientos y método transcendental del s.c., 85s; ciego para consecuencias a largo término, 57s; marcos del s.c., 269; choque del s.c. con la teoría, 87; s.c. y diferenciación plena de la conciencia, 317s; generalidades del s.c., 222s; s.c. de grupo, 75s; humanismo del s.c. a partir de la filosofía, 101s; s.c. e interioridad, 88; s.c. e interpretación, 155s; modos de operaciones cognoscitivos en el s.c., 150, 294ss; y proverbios, 222s; campo del s.c., 84ss, 115s, 120s, 250, 257s, 265s; s.c. e investigación, 145; y erudición, 226s, 296; s.c. y explicación científica, 328; s.c. como estilo de desarrollar la inteligencia, 265, 294ss; s.c. como procedimiento espontáneo, 294s; mundo del s.c., 97s, 108s, 250ss, 294s; trabajo del mundo hecho por s.c., 99
Comunicación(es) y arte, 131; del mensaje cristiano, 347s; diferenciada según los medios, 134; de sentimientos, 93; como especialidad funcional, 131s, 163s; y el evangelio, 291s, 319; y la historia, 187; interna, 70s; significación material de la c. en teología, 131; pluralismo en la, 270; y predicación, 317, 347s; e historia precrítica, 177s; presupone la comprensión, 338; problemas de c. para la Iglesia, 138s; de especialistas, 350; base transcultural de la, 275; uso de modelos en la, 277s
Comunicativa, función c. de la significación, 81s, 91s
Comunidad y significación común, 82; *conversión* y c., 130; y el desarrollo del lenguaje, 70s; la dialéctica afectando a la c., 343s; constitutivo formal de la, 342; y base ideal de la sociedad, 345s; religiosa y expresión, 118s; valor social, 37s; substancia de la, 54s; los sujetos en la, 283; tradiciones de la, 84
Concepción e intelección, 17s
Conceptos, los c. pertenecen a la respuesta, 105; transcendentales, 18s; y comprensión, 324
Conceptualismo y Vaticano I, 324
Conciencia mala, 121; estado consciente como, 262s; decisión, trabajo de buena c., 262s; feliz o infeliz, 40; pacífica o inquieta, 45
Concilios de la Iglesia, cristológicos, 317
Concreto, lo c. tratado en dialéctica, 128s; modelo experimental c., 65; nociones transcendentales como c., 29s
Conflictos y dialéctica, 128s, 140, 334; motivos de, 139s
Confrontación dialéctica de historias, 220; conversiones y diferencias dialécticas, 241s; función dialéctica del método transcendental, 27s; el operador dialéctico desarrolla posiciones, 243; punto de vista dialéctico y el símbolo, 70
Connotación de los transcendentales, 18s
Conocimiento, evidencia como razón del, 86; en exégesis, 151s; y fe, 116; carácter histórico del, 48; c. generado inmanentemente, 48, 51s; e interés, 229ss; y amor, 122s; posibilidad del, 203s; carácter social del, 48; sociología del, 46; y valor, 43s
Consolación, 108
Constantinopla I, 304
Constantinopla III, 272, 304
Construcción imaginativa, 199
Construcciones ideales, 88; y tipos ideales, 221; y método transcendental, 220
Consubstancialidad del Padre, del Hijo y del Espíritu, 298s, 304
Contagio psíquico, 62
Contenido(s) en concepto, 18s; consolación sin objeto, con c., 108; en estructuras invariables del sujeto significante, 84; en juicios, 42s; de esferas del ser, 78
Contexto(s) actual, un nido de preguntas y respuestas, 158s, 176s; de las creencias, 47; extralingüístico, 247; formal,

303s; y círculo hermenéutico, 151; como heurístico y actual, 158s; como heurístico y formal, 303s; lógico, 299; metafísico, 300; evolutivo, 303ss, 313ss, 331s; definido, 303s; antecedente y subsiguiente, 304, 313s; relaciones de derivación y de interacción, 304s, 314s; y exigencia sistemática, 85; teológico, 304s
Continuidad, factores de, 338ss; psicológica y conversión, 108s; a través del método transcendental, 27s
Contradictorio, tratado en dialéctica, 129
Contraposiciones y presentación del pasado, 244s; y afirmaciones incompatibles con la conversión, 243; y sistemática, 334s
Controversia religiosa y falta de conversión, 108s
Convencionales, signos, 73s
Conversión, ausencia de, 115, 146, 241, 290s, 319; auténtica o inauténtica, 131; como básica, 325s, 337; y fallos, 236s; como cambio de dirección, 56; y horizontes cristianos, 130s; y comunidad, 130; en dialéctica, 217, 231ss, 240s, 244ss, 279s; dimensiones doctrinales de, 140s; posibilitante de la percepción de principios, 325s; y exégesis, 151; existencial, íntima, 130; como realidad fundamental, 130, 261 ss; y el bien, 53; y hermenéutica, 156s; intelectual: y fideísmo y secularismo, 308; y mito sobre el conocimiento, 232s; y expresión religiosa, 115; intelectual, moral, religiosa: y el historiador, 210s; prioridades en la, 122s, 236s; semillas de la, 236s; elevación de la, 235s; e investigación, 146; e interpretación, 239s; como proceso de aprendizaje, 151; a lo largo de toda la vida, 119; y amor de Dios, 108s; manifestación de la, 265, 276s; significación material de la, 130; y teología, 262; moral: y propensiones, 235s, 264; y cambio del criterio de decisión, 233s; elevación intelectual, 234ss; moral y religiosa, 308; y objetividad, 326; objetivación de la c. en fundamentaciones, 130s, 142s, 162s, 350s; y pluralismo, 269s, 315s, 317, 319; y posiciones, contraposiciones, 243s; y continuidad psicológica, 108s; y prueba, 325s, 328, 337; cualidades de la, 261ss; religiosa: su conclusión es dialéctica, 276s; como criterio con que se define todo lo demás, 276s; es fundamento eficaz de la autotranscendencia, 234s; y guía, dirección, 123s; como gracia eficaz, 108s, 234s; como prueba de la existencia de Dios, 326; elevadora de la moral, 236s; y último interés, 235; dimensión social de la, 140s; una transformación del sujeto, 130
Convicción y fallos, 238
Cooperación e instituciones, funciones, tareas, 53
Copérnico, 170, 305
Copleston, F., 94, 97
Corintios, carta a los, 13, 12 (134), 15, 3 (287)

Cosmogénesis, 104
Cosmogonías, 100
Creación, finalidad de la, 117; cuestiones acerca de la, 297s
Creatividad en arte, 267, 268; en la imaginación, 18; método como c. colaboradora, 9; rara en los pensadores, 100
Crede ut intelligas, 323
Creencia(s), y apropiación de la herencia de sí, 46s; fallo de la, 237s; fe y, 124; falsa, 49; y generación de conocimiento, 48; y el historiador, 209s, 226, equivocadas, 52; y progreso y declive, 49; y ciencia, 47s; religiosa, 118 s; y comprensión, 323s; universal, 216; en el mundo mediada por la significación, 232
Cristianismo y autenticidad, 283; conflictos en movimientos del, 128; primitivo e identificación de teología y religión, 138s; horizontes y conversión cristianos, 130s; reflejado en la teología, 137s; necesidad de una base transcultural para la misión del, 275; y entrada de Dios en la historia, 119s
Cristianos, consenso en la significación constitutiva y efectiva, 353; desacuerdo en la significación cognoscitiva, 353; autoimagen de los c., desafiada por la ciencia moderna, 305
Cristología, desarrollo en c., como contexto evolutivo, 303s; tensiones actuales en, 309s
Criterios, 17s; exigencia transcendental y criterios deliberativos, 87; y nociones transcendentales, 40s
Criticismo, arte, 67; del autor y de la tradición, 157; externo e interno, 194; como función de la dialéctica, 129s; y el bien, 41s; histórico, 192s; interior y exterior, 193s; y filosofía, 128s; textual, 126, 132
Crowe, F.E., 15, 74
Cualidades, primarias y secundarias, 251
Cuestión(es) y respuestas: en hemenéutica, 158s, 162; lógica de la, 200; prioridades en la, 199; básica de la teoría, epistemología y metafísica cognoscitivas, 31, 86, 253s, 279s, 306; y capacidad de autotranscendencia, 106s; de Dios, 44s, 103ss, 117, 280, 329s; de la comprensión histórica, 180; de los historiadores, 209s, 212; metodológica o teológica, 120, 246, 303, 341s; *quid sit? an sit?*, 323
Culpa, noción de, 91; real: reconocimiento, 118; y sentimientos erróneos, 73
Culto, 117
Cultura(s), clásica y moderna, 34, 292s; visión clásica de la, 9, 124, 292s, 305s, 315s, 348s; noción empírica de la, 9, 124, 291ss; función de la, 37s; Dios y las construcciones de la, 35; significación de la sonrisa invariable en la, 64; significación como componente intrínseco de la, 81; visión pluralista de la, 348s

Damasceno, J., **288**
Daniélou, J., **292**

Darwin, C., 305
Datos, de conciencia 75s, 195s; distintos de los hechos, 195s, 334s; como evidencia, 180; proceso en teología de los datos a los hechos, 126; relevantes para la teología, 145s; del sentido: explicación por las ciencias, 96s; condiciones suficientes para la afirmación, 78s; investigación acerca de los, 89, 195s; potencialmente inteligibles, 77; provocan investigación, 17s
De Chardin, J., 305
Decisión y significación activa, 77s; y autenticidad, 121s; acerca de comprender, experimentar, etc., 21; y distinción entre conocer y decidir, 93; y fundamentaciones, 262s; y responsabilidad, 121s
De Coulanges, F., 220
Declive y conversión, 236s; acumulativo, 59, 84; educación y d., 59; sentimientos y d., 45s; del buen orden, 58s; *mass media* y d., 59s, 237s; progreso y d., 57ss; e inautenticidad, 280
De Finance, J., 45, 231
Definición, nombres e interés socrático, 73s, 85
De la Potterie, 179
Deliberación y libertad, 54s; operación a cuarto nivel, 14, 16s, 328; acerca del valor y la cuestión de Dios, 103; y exigencia transcendente, 87
Demagogo y significación encarnada, 76s
Democracias modernas, 346
Demoníaco, 112
Denotación de categorías y transcendentales, 18s
Denzinger, 164, 288; teología D., 264, 319
Desarrollo académico, 138; afectivo, 69; y propensiones, 224; cambio de estadio de significación y d., 96; acumulativo, 84; definición de, 137; grados de, 35; doctrinal, 296ss, 340; d. dialéctico de la religión, 111s; fin del, 138s; hecho del, 339; meta del, 176s; posibilidad del, 330s; cambio a d. teórico, 75s; sistemático, 334s; de la teología, 137ss, 340
Desarrollos revolucionarios, 280
Descamps, A., 166
Descartes, 98, 216, 253, 306
Descripción de operaciones intencionales incompletas, 25s; no modelan una, 10, 220, 284
Descubrimiento, series acumulativas en el, 183; en el historiador, 209; del lenguaje, 92s; en el método, 12; de la mente, 21ss, 92ss, 296ss, 305ss; orden de, 332s; y progreso en la ciencia, 13s; de uno mismo y de los otros, 246
Desinterés, 17
Desmitologización y método transcendental, 27s; y estudios modernos, 340
Dialéctica, intento de la, 128s; y comunidad, 343s; compara y critica, 137; y doctrinas conflictivas, 245s, 334; y conflictos, 128s, 139s, 229; y conversión, 217, 231ss, 244ss, 279s; y diferencias en el horizonte, 217, 230s, 241; y unidades dinámicas, 115; como ecuménica, 129s, 135; como una especialidad funcional, 113, 128ss; y estructuras heurísticas, 139s; e historia, 220, 333s; y ciencias humanas, 241s; implementación de la, 244s; e interpretación, 239s; la discusión de la, 238ss; y diferencias irreductibles, 128s; del judío y del griego, del amo y del esclavo, 55; significación material de la, 128s; materiales de la, 128s, 220, 229; como método, 244ss; de métodos, 246ss; objetiva las diferencias, 229; y polimorfismo de la conciencia, 262; el problema de la, 241ss; purifica las categorías teológicas, 284; e investigación, 146s, 241; y estructuras sociales, 350; estructura de la, 243; la d. teológica no prueba, 247; usos de la, 350s
Diálogo de católicos con otros, 271
Diario e historia, 175s
Didacticismo y arte, 65s
Diferenciación de la conciencia: y sentido común, 294s; y desarrollo cultural, 296ss; y doctrinas, 288, 294ss; y crecimiento del niño, 294; ilustrada, 251ss; y significación sistemática, 296; diez clases de, 294ss; y el mundo mediatizado por la significación, 34; y desarrollo, 137s; y división de la teología, 138s; de operaciones: y adaptación, 33; y análisis, 24; retiro de diferenciación, 63; de las ciencias, 86
Dilthey, W., 200, 205s, 257, 308
Dinámica, tratada en dialéctica, 128s; modelo de operaciones, 12ss, 21ss; estado de enamoramiento, 107s, 119s, 122s, 233s; estructura del ser cognoscitivo, 10, 15, 25s; unidad de especializaciones, 137ss
Dinamismo de la intención consciente: y avance cultural, 19; y nociones transcendentales, 19, 40, 77
Dios(es) y analogía, 298; y teología apofática, 271, 329; en Tomás de Aquino, 333s; y el ateo, 105; y conversión, 109, 233s, 316, 337; y cultura, 34s; culto demoníaco a, 112; entrada de Dios en la historia, 119s; existencia de Dios, 104s, 117, 327; significación fundamental del nombre de, 328s, 337; gloria de, 117s; como fundamento del universo, 103, 330; las hierofanías revelan a, 110; y teología catafática, 329; amor de Dios, 44s, 86, 117; como misterio, 328s; como objeto, 329s; de personas, 110; prueba de la existencia de, 104s, 117, 327; cuestión de, 44, 103ss, 117, 280, 330; como alcanzado por la subjetividad, 35; remoto, 112; y expresión religiosa, 119; autoapertura de Dios, 119s; como autotranscendente, 117, y nociones transcendentales, 331s; y valores, 107s, 117; dentro del mundo mediatizado por cuestiones, 330
Director y conversión religiosa, 123
Discurso, ecuménico, 124; teológico, 332
Disposición y conversión, 108s
Disputa, fines de la, **325**

Distinción(es) entre nombres comunes y términos técnicos, 302; y división de especializaciones, 136; lógica, 18s; y conciencia mítica, 95s; nocional y real, 330s; y mente primitiva, 95; de campos de significación, 87; de tareas teológicas, 135s; verbal, nocional, real, 95s, 297, 299s
Divina Commedia, 203
Divinidad de Cristo, 270
División de las especializaciones funcionales, 127s; de las ciencias, 143
Doctrinas, intento de las, 131, 336s; como base de la teología, 146s; eclesiales: antecedentes de las, 288; función de las, 316s; y significación sistemática, 298s, 301, 304s; y d. teológicas, 302, 304s; varían con la historia, 288, contextos de las, 299s, 303s, 313s; su contribución a la teología, 136; y conversión, 140s; desarrollo de las, 296ss, 340; expresiones de las, 291s; y realidad fundamental, 290s; funciones de las, 290s; y teología fundamental, 130; marianas, 310; significación de las, 303, 304s; metodológicas, 289s; carácter normativo de las, 290s; permanencia de las d.: y continuidad, 349; y estructura abierta del espíritu humano, 293; y desarrollo sistemático, 334s; fuentes primarias de las, 287; y sistemática, 324s; teológicas, 288s; y tradiciones 290s; variaciones de los fundamentos de las, 291ss; variedades de, 287ss
Dogma, historicidad del, 313ss; permanencia del, 293, 310ss, 339; como doctrinas permanentes, 293; significación permanente del, 312ss; verdad permanente del, 312s, 314s
Dominicos contra jesuitas, 289
Donagan, A., 169
Drama, 100
Droysen, J.G., 192ss, 202, 203, 308
Duda universal, 216
Durand, G., 72

Ebeling, G., 169
Economía, leyes de hierro de la, 273, 305s; estructura institucional, 53; como institución social, 81
Ecumenismo, bases del, 120, 346; cristiano, 346; decreto sobre, 353; como diálogo, 352s
Eddington, 87, 251, 267
Educación y significación común, 82; y declive, 60; y sentimiento, 38; y humanismo, 101; y marco institucional, 53; lingüística, 99; en el tercer nivel de significación, 102
Efeso, 272, 332
Egoísmo, abolición del, 18; y declive, 57s; individual y de grupo, 59, 224, 346
Einstein, 170
Elementos de significación, 77ss, 167, 172
Eliade, M., 72, 91, 110, 267
Ellenberger, H.F., 73
Emoción(es) y lenguaje, 73s; recogida en el arte, 67
Empédocles, 100
Empirismo y niveles de conocimiento, 207, 232s; horizonte del, 44

Encuentro en dialéctica, 241; ecuménico, 119s; personal, 135, 163; teología del, 164s
Enhypostasia, 299
Enseñanza y orden del descubrimiento, 334
Epica e historia, 100
Epistemología, responde a la pregunta: ¿por qué es la experiencia, comprender, juzgar, conocer?, 31, 86, 254; teoría cognoscitiva y metafísica, 31, 86, 254, 306; fundamentos de, 27s; e interpretación, 127, 150; y método transcendental, 28; y reformación de los sentidos, 66
Erklären, 222
Eros del espíritu humano, 20
Errores y avance en la verdad, 111; y creencia, 49s, 52; y fondo común del conocimiento, 49; y conversión, 56s; y mundo mediatizado por la significación, 80s
Escalas de preferencia: y sentimientos, 54s; escrutinio de las, 234
Escepticismo del siglo XIV, 268, 273; de los sofistas, 94
Escolasticismo, defectos del e. tardío, 302; y emergencia del contexto metafísico, 300; espíritu del, 167; y significación sistemática, 318; teología del e.: abandonada, 272s; en su desarrollo, 137; inautenticidad en el, 83; y teoría, 271
Escoto, 323
Escritos ascéticos, 277
Escritura, anacronismo y arcaísmo, 304; como datos de la teología, 146; e historia de la religión, 150; **inspirada, 288**, 291; lenguaje de la, 137; raramente citada, 10
Esencias, 74
Esperanza, resistente a la decadencia, 118
Espíritu santo, 107, 234, 271, 283, 292, 316, 324
Esse est percipi, 256
Estado consciente como evento cognoscitivo, 16; como conciencia, 262s; clásico, 87; y datos de la filosofía, 97s; diferenciado: y teología académica, 137s; artístico, 266s; artístico y con sensibilidad religiosa, 272; y exigencia crítica, 87; interior, 267s; largo desarrollo del, 250ss; muchas clases de, 266, 268s; y obligaciones en la fe, 319; esferas de los mundos de significación del estado consciente diferenciado, 250ss; empírico y animales superiores, 17; una cuádruple experiencia, 21s; y religiosidad, 282; y método transcendental, 31, 86; como clave para construir niveles de significación, 88; del misterio, 108; y modo místico de aprehensión, 267; mítico, 95; espontaneidades nativas del, 25; operaciones del e. c. como periféricas, 22; polimorfismo del, 262; simbólico: patología del, 89; estructura del, 26; dificultado, 87; indiferenciado: y sentido común, 87s, 265s; y el don del amor de Dios, 258; y posteriores estadios de significación, 98ss; lenguajes del, 250s; y pluralismo, 269; y predica-

ción, 317; y transcendencia, 258s
Esteban, papa, 288
Estructura(s) del bien humano, 52 ss, 345; de la busqueda humana, 132; del espíritu humano, 293; ontológica, 28; del mundo del sujeto, 74; del mundo mediatizado por la significación, 80
Etica y sociología, 241s
Euclides, 150, 206
Eutiques, 332
Evangelio(s) y Bultmann, 153; e interpretación, 149s; y modos de comunicación, 291s, 319
Evans, David B., 299
Evans, Donald, 78
Evans-Pritchard, E.E., 95
Eventos, determinación histórica de los, 194
Evidencia con respecto al conocimiento, 23ss, 86; en historia, 169, 180, 183s, 199s; para el juicio sobre la autotranscendencia, 246; y acto reflexivo, 103; de los sentidos, 94s; suficiente e insuficiente, 40
Evolución, ¿indiferente para nosotros? 104
Exégesis y hermenéutica, 149
Exegeta, su contribución a la teología, 136; en cuanto exegeta, 163s; tarea del, 151s, 172; y comunidad teológica, 166s
Exigencia, crítica, 86; metódica, 86; sistemática, 85s, 98; transcendental, 86
Existencia, conocida por verificación, 306; nivel de, 121
Existencialistas, 233, 306s
Existenzerhellung, 255
Existenzial, 176
Existenziell, como opuesto a *existenzial*, 176 y respuesta al *kerigma*, 308
Experiencia y arte, 68; y creencia, 46s; y conciencia, 16ss, 108; de experimentar, de comprender, etc., 21s; histórica, 174ss, 179s, 197s, 208; inmediata: y espacio-tiempo, 106; y mundo mediatizado por la significación, 80; del amor, 106s, 110s, 113, 282; del misterio, 108, 111, 114s, 236, 328s; de uno mismo, 16s; posible, 111; y la cuestión de Dios, 44, 117; religiosa: como enamoramiento, 107s; y categorías, 283; y ecumenismo, 120; no solitaria, 119; objetivaciones de la, 258s; y ritual, 91; del tiempo, 170s
Expresión en las comunidades, 119; de la significación elemental, 67; del sentimiento, 76; del conocimiento histórico, 183; y actos instrumentales, 78; e interpretación, 150; y significación literal, 76; y actos mentales, 249; como objeto de comprensión, 203; y significación performativa, 78; postsistemática, 305; como procedente de la comprensión, 206; y cuestión de Dios, 105; de la experiencia religiosa, 109, 113, 115, 118s, 331; sensible, 89; y punto de vista universal, 280
Extasis de la intelección, 181ss, 188, 210; y shamanismo, 267

Fe y creencia, 124; y misterios divinos, 328s; y mal, 118; y amor, 116; unidad de la fe mal concebida, 315s; y Vaticano I, 311s
Federico Guillermo III, 186
Felipe el Canciller, 301
Fenomenalismo y mito cognoscitivo, 207
Fenomenología de una sonrisa, 63ss
Ficción y narrativa histórica, 212s
Fideísmo y conversión intelectual, 308
Figuras del lenguaje, 75s
Filólogos, 99
Filosofía, aristotélica, 301s, 306; datos de la, 97s, 251s; y declive, 60; e investigación histórica, 218; y humanismo, 100s; y ciencias humanas, 252; e interioridad, 87, 97, 269, 306; y retroalimentación lingüística, 99; y significación, 34s, 81; y método, 9, 31s; y las ciencias, 97, 98, 269, 306; reflexiona sobre el mundo, 95; función de la, 31, 97s; y principios autoevidentes, 307; y teología, 31, 325ss; en el mundo de la teoría, 251
Filosofías opuestas, fundadas en la presencia o ausencia de conversión, 246s
Física y categorías, 18s; y especialización funcional, 125s
Forder, H., 206
Forma, en el arte, 67; y materia, 98, 252; buscada por investigación, 17
Forschend verstehen, 193, 202
Fortman, E.J., 302
Foucault, M., 73
Fracasos y conversiones, 237
Fragestellung, 158, 188s
Frankl, V.E., 73
Franzelin, 313
Freud, S., 71, 221, 305
Fries, H., 310
Frings, M., 37, 39, 45, 61
Frohschammer, J., 313
Fromm, E., 71
Frör, K., 298, 308
Frye, N., 72
Fuego, 280
Fuentes, uso crítico de las, 182; imperfectas en la historia, 195; la historia parte y retorna a las fuentes, 198s; fuentes religiosas y sistema teológico, 334; de la expresión religiosa, 115
Función(es) de las doctrinas, 316; de la significación, 79ss, 91s, 171s, 297, 342; de la filosofía, 97s; de los predicados, 74s; del método transcendental, 26ss; de las palabras, 84
Fundamentación(es) concebida como un conjunto de premisas, 263s; diferente pero correspondiente a la teología fundamental, 130, 137; y doctrinas, 131; la interioridad aporta distinta f., 88; objetiva horizontes implícitos en las conversiones, 130, 142, 162s, 350; de la expresión religiosa, 115; considerada en un contexto metodológico, 264
Fundamento(s) para la óctuple división de la teología, 132ss; del universo, 104

Gadamer, H., 149, 157, 159, 163, 175, 203s, 216, 284, 308
Gálatas, Carta a los, 1, 6ss (287); 5, 22 (107)

Galileo, 98, 251
Gardiner, P., 174, 221
Geiselmann, J.K., 310, 340
Geist idealista, transpuesto por Dilthey, 204
Generalización, 89
Génesis, 305
Geisteswissenschaften, 204
Geometría, sus comienzos, 92; euclidiana, 206; no euclidiana, 273, e imagen del tiempo, 90
Gestalt y perfiles, 171; sonrisa como g., 63
Gestos ostensivos y empirismo, 79
Geyl, P., 201, 221
Glaubensverständnis, 337
Gloria de Dios, 117s
Gnosticismo, 185; representación simbólica en el, 298
Goethe, 203
Goetz, J., 112
Gonet, 273
Gooch, G.P., 179, 191, 243
Gracia. Teología de la g. en Tomás de Aquino, 160s, 339; y conversión, 124; y libertad, 339; y el don del amor de Dios, 108, 234, 281; y desarrollo humano, 44; como liberación, 301; y problemática medieval de la libertad, 300s; y categorías metafísicas, 280s; operante y auxiliante, 108s, 234s, 280s; santificante, 281
Gracia auxiliante, 108s, 234s
Gramática y categorías y lógica aristotélicas, 74s; y el estudio de las palabras, 94s; y el joven, 122
Griego(s), realización griega, 254; y teoría cognoscitiva, 253; concilios, 298s, 304; descubrimiento griego de la mente, 92ss, 296ss, 305ss
Grupo(s) actividad del, 205; análisis de la proficiencia técnica del g., 35s; conducta del, 224; y conversión, 233; egoísmo del, 59; primer nivel de significación y g., 91; Dios del, 109s; y significación encarnada, 76; noción matemática de, 33; mente grupal e identificación emocional, 62; de operaciones, 34; y descripción verbal, 113
Günther, A., 314

Hábito y acto, 251, 281; sobrenatural operativo, 280s
Hamlet, 203
Harvey, W., 288, 337
Haughton, R., 55
Hebreos, Carta a los, 1, 1-2 (287-316)
Hecateo, 93
Hechos(s), cognoscitivo, 207; y doctrinas, 131; *Zusammenhang* del, 192, 194
Hechos de los apóstoles, 15, 28 (287s); 28, 26 (157)
Heelan, P., 241, 308
Hegel, 14, 55, 99, 202, 204, 235, 243, 256
Heidegger, M., 164, 206
Heiler, F., 110s
Heisenberg, W., 305
Helenismo, 167
Heráclito, 94, 100
Hermenéutica, como básica para las ciencias humanas, 84; y función dialéctica del método transcendental, 27s; y exégesis,

149; como intelectual y evaluativa, 239; e interpretación, 127, 149, 151, 154ss, 161; y análisis lingüístico, 97; materiales para la h., 78; y significación, 34s; y problema de la modernidad, 150s; estructura hermenéutica, 205s
Herodoto, 93
Hesíodo, 93
Heussi, K., 186, 189, 207s, 213
Hierofanías y lo divino, 91; y experiencia religiosa, 110
Hildebrand, D. von, 36s
Hinduismo, 110
Hipnosis, 62
Hipótesis y creencia 47; y modelos ideales, 220, 277s, 284; en la ciencia natural, 12s; y la esfera del ser, 78
Historia, ¿un arte?, 212; como autónoma, 200; básica, 127; conexiones causales en, 238; interés de la h. como especialidad funcional, 128; contextos en, 176s; como constructiva, 199; doctrinal, 128; y leyendas épicas, 90s; evaluativa, 294, 303, 310; como existencial, 175; tratados sobre método de la, 192ss; y ciencias humanas, 173s, 204s; de las ideas, 161; y memoria de grupo, 175; en términos militares, 172s; como moral, 239; y ciencia natural, 169, 173, 212s; objetos de la, 212s; y filosofía, 128, 169, 210, 217s; como precrítica, 178ss; h. sin presupuestos, 216s; de la salvación, 135; una ciencia, 175s, 212s; como una especialidad, 131, 177s, 341; especial y general, 128, 139s; en teología, 128; teóricos de la, 188; teoría de la, 221s; y tiempo, 169ss; y valores, 225s; escrita, 169, 174s; escrito acerca de la, 169ss
Historiador, autoridad del, 199s; métodos autónomos del, 99; y causas y leyes, 223; actividad constructiva del, 198; contribución del h. a la teología, 136; y conversión, 210; desprendimiento del, 215; desarrollo de (la comprensión del), 186, 209s, 212; y exegeta, 172; ilusiones del, 197; influencias sobre el, 209; poder interpretativo del, 173s; juicios del, 186; limitaciones del, 211; y visión narrativa, 126; y filosofía, 217s, 307s; preconcepciones del, 214; presuposiciones del, 216s; y diferenciación erudita de la conciencia, 267s; autorrevelación del, 213; y metas sociales, 223; y teoría de la historia, 221s
Historicidad del dogma, 313ss; del hombre, 84; premisas teóricas de la, 314; y comprensión, 314s
Historicismo, 233, 308
Historismus, 207
Hombre, un ser histórico, 175; de letras, 267
Homero, 90, 93, 253, 297
Homogeneidad y conciencia diferenciada, 87; y teoría, 98s
Homología, 18
Horizonte(s), filosóficamente conflictivo, 232; conversión y, 130s; definido, 229s; en dialéctica, 217, 229ss; diferencias en, 230s; y doctrinas, 131; y encuentro, 240s; y sentimien-

tos, 38; fundamental, 141; e historia, 214ss; y santidad, 105; e interpretación, 156, 158; y libertad, 45s; y límites del conocimiento e interés, 229ss; y amor, 107s; de la metafísica, 331; multiplicidad de, 262s; objetivación del, 243s; opuesto, 241; y la cuestión de Dios, 105; y campos de significación, 250ss; como resultantes estructurados del pasado hacia el futuro, 231; y expresión acerca de actos mentales, 250ss; y valores, 240
Horney, K., 39, 71
Hostie, R., 39
Huber, N., 71
Humanismo, 99ss, 268s
Hume, D., 23, 27, 215
Hünermann, P., 192, 203
Husserl, E., 83, 99, 206, 257

Idea, lo que es buscado por la investigación, 17
Idealismo como un opositor a la apropiación del tercer nivel de conocimiento, 206s; y dialéctica, 196; y empirismo, 207; alemán, 306, 337; e interioridad, 306; moral, 44; como denominador de un horizonte, 233; y términos de la significación, 79s
Idealización y arte, 67
Identidad y conciencia, 171; crisis de i. de la comunidad, 163; de grupo, 175; el sujeto y la, 174s
Identificación emocional, 62; e hipnosis, mentalidad primitiva y unión sexual, 62s
Ideología y alineación, 59s, 343ss, 346s, 349s; forma básica de la, 343; y conversión, 56s; y declive, 118; y mal, 45; y fe, 118; y sociología, 242
Idolo y superénfasis de la inmanencia, 112
Iglesia, cristiana: como comunidad resultante de la comunicación externa del mensaje de Cristo, 347; acción constructiva de la, 351ss; dividida, 352s; identidad y unidad de la, 352ss; como marco institucional, 53; como sociedad perfecta, 345; autoconstitución de la, 348; enseñanza de la, 146; problemas del siglo XX de la, 139
Ignacio de Loyola, 108
Iluminismo, aspecto destructivo del, 175; ideal del, 216
Imagen en historia, entre sospecha y problema, 181; intelección con respecto a la, 89; en la cuestión de Dios, la i. pertenece a la respuesta, 104; del tiempo, 90
Imaginación, histórica, 169, 200; operación de la, 34; representativa o creativa, 18
Incomprensión sistemática, 335ss
Inconsciente en acción grupal, 171s; motivación, 224; lado del proceso humano, 174; y umbral de la conciencia, 40
Indeterminismo no es libertad, 54
Individualidad en arte, 202s
Individuo y comunidad, 56; y retrato de la palabra, 113; e inautenticidad, 83
Inmaculada Concepción, 310
Inmanencia, 111s
Inmediación de los *mass media*, 102; y significación, 79s, 91s; retorno mediatizado a la, 81; de operaciones, 34

Insight, importancia del i. para el método 15, 24, 253
Instituciones como bases del bien de orden, 54; y cooperación, funciones, tareas, 53; movimientos de las, 128; sociales, 81, 346s
Integración, como término del desarrollo, 138; de la teología y estudios humanos, 349ss
Intelección, como acumulativa, 209, 222, 266; definición de la, 17s, 206s; y el desarrollo del lenguaje, 94; directa, 181; como descubrimiento, 183; e imagen, 89; inversa, 181; invulnerable, 157; y retroalimentación lingüística, 91; original, 173; preconceptual, 173, 206; reflexiva, 77ss, 206; y sospecha, 181; y *verstehen*, 206
Intelecto, prioridad en relación a la voluntad, 121; puro, 121s; especulativo: y abstracción, 328; e intencionalidad consciente, 306s
Inteligencia como desarrollo en el individuo, 34ss; en la cultura, 88ss, 266ss
Inteligibilidad, diversos tipos de, 222, 327; de las doctrinas, 309; del individuo y del grupo, 204s; en acto e inteligencia en acto, 77s; y exigencia transcendente, 87
Intención y alcance, 105; y conciencia, 15s; dinamismo de la, 19, 40; y función heurística del método transcendental, 29; modos de la, 17s; objetos de la, 205s; sentido psicológico de la, 15; los transcendentales como i. radical, 18s; valor de la, 40
Intencionalidad y Husserl, 206; y transición a la teología metódica, 281
Intencionalidad consciente, impulso de la, 36; dinamismo de la, 19, 40, 76; dirigida por palabras, 73s, 86; realización de la, 107, 110s, 112s; hace presentes los objetos, 16, 205s; y modo del sentido común, 87; moldeada por el lenguaje, 74s; y cuestión de Dios, 104s; y autotranscendencia, 43s; y expresión sensible, 89; y nociones transcendentales, 19, 40, 76
Interdependencia de las especializaciones funcionales, 140
Interés y horizonte, 230s; y lenguaje, 73s
Interés último, 108, 235
Interioridad, apropiación de la, 86; y exigencia crítica, 87; como fundamento del sentido común, de la teoría y filosofía, 87s; como fundamento de distinción entre mundos, 108s; como base invariable de sistemas evolutivos, 296s; campo de la, 115s, 250, 257s, 265s; religiosa: necesidad del estudio de la, 282; mundo de la i.: entrada en el, 254s; y el amor de Dios, 109; lenguaje de la, 250ss; y actos mentales, 254; presuposiciones de la, 254; verificación en la, 250
Interpretación y teoría cognoscitiva, 127, 150; y sentido común, 155s; y contextos, 176s; y controversia, 154; y conversión, 240; y expresión, 77, 150, 205s; y ciencias humanas, 150, y hermenéutica, 127, 149, 151,

154s; histórica, 192s, 207s; mediación de la, 153; y significación, 126s; problemas de la, 149ss; y potencial punto de vista universal, 280; y reconstrucción, 197; sistemas de i. en psicología, 71; y comprensión de palabras, del autor, de uno mismo, 154ss, 182
Intersubjetividad, portadora de la palabra, 113; y comunicación, 63, 247, 343; y conversión, 316; y encarnación de la significación, 65, 73s, 77
Introspección y realce de la conciencia, 22; mitos de la, 16; como conciencia objetivadora, 16s
Intuicionismo, en la interpretación, 152s
Investigación, conduce a la intelección, 20; y la cuestión de Dios, 103; estructura de la i. y las especializaciones funcionales, 133; supone datos, 89; y la exigencia transcendente, 87
Ireneo, 287, 337
Islam, 110
Isócrates, 99
Isomorfismo, 28

Janov, A., 72, 277
Jaspers, K., 255, 257
Jenófanes, 93, 298, 309, 332
Jesucristo, 290, 293
Johnston, W., 35, 271, 329
Jonás, 69
Juan XXIII, 291
Juan de Santo Tomás, 273
Judaísmo, 110
Juicio(s) y ausencia de ulteriores cuestiones relevantes, 161; y creencia, 47s, 238; doctrinas como, 131; de hecho, 17, 50; como acto pleno de significación, 77ss; histórico, 184ss; y Husserl, 206; e interpretación, 157ss; y lo incondicionado, 78s, 86, 103s, 195, 207; de valor: y significación activa, 77s; y autenticidad en la autotranscendencia moral, 42ss; y compromiso, 238; y comunidad, 55; y doctrinas, 131; y sentimientos, 42s, 161; de fe, 120; y ciencia natural, 241s; y política social, 242; verdadero y falso, 42s, 46, 226; y el mundo mediatizado por la significación, 80s
Jung, K., 71
Justicia y declive, 58s

Kant, 21, 98s, 153, 204, 256, 306, 323
Keller, H., 73
Kerigma, 308
Kierkegaard, 83, 99, 257, 307
Kitagawa, J., 72, 91, 110
Kleutgen, J., 326
Klostermann, F., 341
Koetschau, P., 288

Lake, F., 72
Langer, S., 65, 68
Langlois, C., 194
Laplace, 219
Leben, Dilthey sobre la, 204; como objetivación, 204
Lebensphilosophie, 205
Lenguaje y sentido común, 222s, 250ss; y datos, 335; desarrollo del, 88s, 94; primitivo, 88ss, 94; como expresión, 17s, 115, 249, 253; de la explicación histórica, 223; literario, 76, 248, 251, 295; y significación, 73s, 81, 113, 247ss; y meditación, 34; ordinario, 76, 84s, 87, 223, 248ss; y campos de significación, 250ss; de la Escritura, 137; especialización del, 75s; y tradición, 83; técnico, 76, 85, 248, 251, 253, 295s; uso del, 80
Leoncio de Bizancio, 299
Lévi-Strauss, C., 18
Levy-Bruhl, L., 95
Ley natural y necesidad, 219; e historia crítica, 185; como dato para la teoría cognoscitiva, 203s; y dialéctica, 241s; e historia, 169, 173; visión del siglo XIX de la, 195; objeto de la, 212; y juicios de valor, 241s
Leyes, clásicas, 219, 280; civiles, 281s; y decisión existencial, 121s; y bien de orden, 53s; y el historiador, 223; estadísticas, 14, 280
Libertad y gracia divina, 300s; y sentimientos, 54s; y el bien, 53, 55; horizontal y vertical, 45s, 122s, 231s, 234, 263; y amor, 45, 108s, 123; como autodeterminación, 54
Lightfoot, J.B., 141
Lingüista, 267
Lírica, 100
Literatura, poserudita, 296; poscientífica, 296; postsistemática, 295s
Literatura sapiencial, comienzos de la filosofía, 268
Lógica y control, 88, 94s; y retroalimentación lingüística, 99; y lenguaje literario, 76; y método, 14, 97, 296; y predicación, 74s; y símbolos, 70; y teoría, 88
Logos, 94
Lohfink, N., 91, 110
Lombardo, P., 273, 300
Lonergan, B., obras referidas a *Collection*, 15, 27, 74, 79; *Grace and Freedom*, 109, 235, 301, 339; *Insight*, 15, 24, 27, 35, 40, 46, 54, 58, 60, 75, 79, 98, 103, 157, 170, 196, 210, 216s, 219, 223s, 234, 264, 277, 279s, 331, 344; «Natural Knowledge of God», 271; *Verbum*, 324, 333, 339
LSD, 72
Lucas, 24, 32 (157)
Luckmann, T., 216
Lutero, 186

McKeon, R., 46
Mackinnon, E., 247s
Madurez religiosa, 282
Magia y avance, 92s; e inmanencia, 112; y significación, 92; y los pueblos primitivos, 122
Mal y fe; amor del, 45; y la cuestión acerca del universo, 103
Malinowski, B., 92
Mansi, 326
Mapas, 47
Marcos, 12, 30 (107)
María, Virgen, 270, 299, 304
Marrou, H.-I., 195, 200s, 209s, 213, 220s
Maslow, A.,, 35, 44, 56, 73, 277
Matemáticas, lo no necesario en, 273; y estructuras heurísticas, 140; e intelecciones no reconocidas, 209

Mateo, 7, 20 (120); 28, 19 (291)
Materialismo y mito cognoscitivo, 207
Materia y forma, 98, 251; es pura potencia, 98
Matson, F.W., 242
Maxwell, 85
May, R., 73, 112
Mazdeísmo zoroástrico, 110
Mazlish, B., 195, 222
Media y comunicaciones, 132, 134s; *mass m.*, 59, 102
Mediación de la inmediación, 80; noción de, 34; y mundo, 79s
Meinecke, 225s, 238
Memoria de grupo, 171, 174s; e historia, 174s; del individuo, 171
Menandro, 100
Mendelbaum, M., 189
Mensaje cristiano, 347s; estudios cristianos, 146
Mente, descubrimiento griego de la, 92ss; y método, 12; descubrimiento sucesivo de la mente, 296ss; primitiva, 95
Metafísica como contexto de doctrinas, 299s, 306; definida, 31, 254, 279; funciones de la, 330; e interioridad, 120; sistemática, 97s y método transcendental, 28
Metáfora, 297
Metalenguajes, 249
Método(s), la idea básica del, 9, 12ss, 247; base del m. no autoritario, 331; clásico, 253; concebido concretamente, 21; definición de, 12; y dialéctica, 244ss; de la dialéctica, 247; descubrimiento del, 10, 26s, 278s, 331; emergencia del, 295s; empírico, 241s; como explotación de la intención consciente, 29; e historiadores, 217ss; y estudios humanos, 11, 30, 242; e integración de estudios, 349ss; y conversión intelectual, 308; y lógica, 14, 96, 296; en la ciencia natural, 12s; no infalible, 247; no reglas, 9, 14, 21; no teología, 145, 246s, 313; opuesto, 246s; estadístico, 253; teológico, 269; y desarrollos teóricos, 75; transcendental, 12, 21ss, 80, 86, 103, 274s, 281; funciones del 26ss; y m. histórico, 218; y el *a priori* kantiano, 21; y análisis lingüístico, 21, 96; y la cuestión de Dios, 103; y la posibilidad de revisión, 11, 25s, 28; especial, 28s; y lo transcultural, 275; y la unificación de las ciencias, 31, 96s
Metodologista, preceptos del, 25; tarea del, 275, 303, 341
Metzger, B.M., 288, 337
Milagros, posibilidad de los, 215, 219
Mill, J.S., 195, 201
Mills, C.N., 242
Mímesis, 89s
Minear, P., 308
Misterio, conciencia del, 108; experiencias del, 114s; y amor, 111, 114, 119s, 236; y problema, 331ss; transcendente: y adoración, 331s; y significación primaria del nombre de Dios, 328, 337; y la noción transcendental de ser, 112; es lo desconocido, 112; comprensión del, 311ss, 324
Misterios de fe, 327, 328s; revelados, 312s

Místico(s), y lo divino, 63; y modos de aprehensión, 266s; y expresión religiosa, 118s; y soledad última, 35; y renuncia a la objetivación, 81
Mito, antiguo, 92s; y desfallecimiento, 237; mezcla de funciones de significación resultantes en el m., 91s; cognoscitivo, 206s, 232s; e inmanencia, 112; y pueblos primitivos, 122s; como aprehensión simbólica, 297
Modelo(s) y categorías, 276s, 278ss, 284; de cambio, 280; descripción del, 276s; opuesto dialécticamente, 279; y matemáticas, 277; método como, 10; en teología teórica, 280s; en teoría trinitaria, 206
Modernidad y el problema de interpretación, 150s
Molinismo, 158
Moral, ser, 10, 43s; desarrollo, 111s; sentimiento, 43s; idealismo, 43s; como hilo de humanismo, 99; autotranscendencia, 43s, 50, 105, 121s, 226, 236, 245, 281, 326, 343s
Moralidad y ley, 150s
Moralismo y arte, 66
Movimiento(s), local, 170; como acto incompleto, 98; cristiano, 128
Mowrer, O.H., 73
Muck, O., 21
Mundo(s), y arte, 67; artificial, 81; de los niños, 35; y psicología existencial, 72s; de la inmediación, 34, 79s, 91, 113s, 232, 255s, 294; de la significación, 250ss; de la mística, 35; los dos mundos de Platón, 97, 251; predeterminado, 65; religiones del mundo y las siete áreas comunes, 110; de la transcendencia, 250, 257s; transformado por el amor, 112s, 129s; como valor, 117; visión del mundo: cambiable, 305; construcción del, 106; trabajo del m. hecho por el sentido común, 99
Musas, 93

Nada, como nombre del misterio transcendente, 112
Namier, L., 214
Naturaleza y gracia, 280s, 301; e historia, 84, 169ss; y persona en Cristo, 270, 298s; pura, 327
Necesidad, eliminación de la idea de, 273
Necesidades y el bien, 53, 57
Neill, S., 141
Nerón, 186
Nestorio, 332
Neufeld, V.H., 288, 337
Neurosis y control consciente, 171s; y el psicólogo, 350s
Newman, J.H., 164, 216, 244, **254**, 307, 326
Newton, 170, 305
Nicea, 137, 146, 272, 304, **314**, 318s, 332
Niebuhr, B., 191
Niebuhr, R., 164
Nietzsche, 39, 99, 257, 307
Niño y emergencia del cuarto nivel de conciencia, 122
Niveles de intencionalidad consciente (cuatro), 16s, 21s, **29n**, 120s, 225, 328; emergencia del cuarto, 122, 239ss, 307; y especializaciones funcionales,

132ss; como relacionados, 120s; y revisión (de la objetivación) de, 25s; y fuentes de significación, 77; y nociones transcendentales, 18s, 40s
Noción(es), heurística, 279; transcendental: como potencia activa, 121; como capacidad, 106, 274; como concreta, 30, 41; divina como objetiva, 91; como dinámica, 19, 40; cuestión fundamental, 77, 275
Nombres, comunes, 280; generación de, 91s
Normas del sentico común, 99; de los problemas interdisciplinares y de las ciencias, 29s
Novela e historia, 212
Nube del desconocimiento, 258s, 329
Núcleo de la expresión religiosa, 115; transcultural, 276s
Nuevo testamento, su canon como contexto material, 303; y doctrinas, 288; presuposiciones de los comentarios sobre él, 164; y Qumran, 185; reinterpreta la aprehensión simbólica, 298

Objetivación en el arte, 67; de la conversión, 129s; en el método dialéctico, 246; y unidad funcional en la conciencia, 25; del sujeto y operaciones, 15s, 21, 24; sujeta a revisión, 25; de las nociones transcendentales, 18s; renuncia a la o. en la plegaria, 81
Objetividad absoluta, 255s; y subjetividad auténtica, 258, 284; y teoría cognoscitiva, 27; y conversión, 325s; criterios de, 43s, 232; visión empirista de la, 225; experiencial, 255s; e historia, 199s; y conocimiento, 27; y demostración lógica, 326; significaciones, de la, 255s; normativa, 255s; y autotranscendencia, 42, 326
Objetivo(s), de las nociones transcendentales, 91, 274s; conocimiento o. en matemáticas y ciencia, 258; cambio en la significación del, 257s
Objeto(s), tratado por Aristóteles, 97; consolación sin, 108; definición del, 329; y división de las ciencias, 143; elemental y compuesto, 20; y sentimientos, 36; Dios como, 328s; y exigencia metodológica, 85; y exigencia sistemática, 86; dos significados del término, 255s, 257
Odio y valor-cualidad, 39; de lo realmente bueno, 45
Ontología y significación común, 342ss
Operaciones, apropiación de, 86; modelo básico de, 12, 14, 21, 24; cognoscitivas: modos sistemáticos y de sentido común, 149s; transitivas en sentido psicológico, 15; conciencia de las, 15, 22; diferenciación de las, 33; exegéticas, 151; como dadas, 25s; y el bien, 53s; intencionales: como términos básicos generales, 330s; mediatas e inmediatas, 34; estructura normativa de las, 338; lógicas e ilógicas, 13s; análisis de Piaget de las, 33ss; del teólogo, 278
Operador(es) guiado por la relación «si – entonces», 45s; y operaciones como agrupados, 34; el sujeto como, 15; y el mundo de la interioridad, 250
Oposición y dialéctica, 129s
Orden, del descubrimiento y la enseñanza, 333
Orientación hacia lo divino, 105; y el bien, 53, 54s; de la percepción, 63; a través de nombres, 73s; al misterio transcendente, 328ss
Orígenes, 287s
Oscurantismo, 19
Otto, R.,, 108

Pablo (san), 107, 157, 276, 318
Palabra(s), ausencia de, 89s; su denotación, 79s; y expresión de la religión, 113, 119s; orientadora de la conciencia, 84s; en la magia, 92; interior, 119; e interpretación, 154, 155; externa, 113, 119s; anterior, 113; referida a datos, 89s; de la tradición, 114
Palmer, R.E., 204
Panteísta, 63
Parménides, 94
Parsons, T., 242
Participación en el arte, 68
Pasado, versiones idealizadas del, 245; conocimiento objetivo del, 188; reconstrucción del, 176; semejanza del p. con el presente, 218; y perspectivismo, 213
Pascal, 116, 254, 328
Patología, ejemplos supuestos de, 215s; de la conciencia simbólica, 89
Pavlov, 72
Paz, 44, 107, 236, 258
Pecado y alineación, 349; humano, 118
Pecaminosidad, 236
Percepción y lenguaje primitivo, 89s; y modelo experimental, 65; tiene una orientación de por sí, 63
Persona(s), auténtica, 56; doctrina de Calcedonia sobre la, 270; y conversión, 129s; emergente en el cuarto nivel de intencionalidad, 17s; y significación encarnada, 76; se encuentran en la dialéctica, 245; y autotranscendencia moral, 105s; y naturaleza en Cristo, 298s; en la teología trinitaria, 334
Personalistas, 307
Perspectiva en la investigación histórica, 181, 185
Perspectivismo, explica las diferencias entre las historias, 217; definición de, 209ss; e individualidad del historiador, 240; y relativismo, 210s
Philanthropia, 100
Philologie, 203, 301, 306
Piaget, J., 33ss
Pío IX, 146
Piron, H., 71
Platón, 85, 94, 97, 251, 268, 323
Plauto, 100
Plegaria y conversión, 234, 258; y misterio, 115, 329s; y silencio, 250, 258, 329s
Pluralismo y cultura clásica, 292s; y comunicaciones, 269s, 318; y conversiones, 269s, 315s, 318, 319; y tradiciones culturales, 348s; en el desarrollo, 146; y expresión, 265ss, 318; y fe, 315ss; radical, 269s; en el lenguaje religioso, 269ss; en la

sociedad y el historiador, 218; fuentes del, 315s
Poesía y el descubrimiento de la mente, 93; prefilosófica y posfilosófica, 100; prioridad de la, 76
Polimorfismo de la conciencia humana, 262
Portador(es) de significación: diferente, 68; combinado en la significación encarnada, 77; de la palabra, 113s
Posiciones y conversión, 243; y funciones del método transcendental, 27s; contraposiciones en dialéctica, 244s; dialécticas, 243s, 264s, 320, 321s, 338, 339; momentos opuestos en el proceso evolutivo, 245; y versión idealizada del pasado, 244s
Positivismo cristiano, 319; en el s. XIX, 195, 308
Positivistas y operaciones cognoscitivas, 23; y función de la filosofía, 96s
Potencia, activa y nociones transcendentales, 121; pasiva, 121; pura, 98; en la filosofía sistemática, 251s
Pottmeyer, H., 313, 327
Pragmáticos, 99
Pragmatismo y mito cognoscitivo, 98
Preceptos categoriales, 27; éticos, 54; metodológicos, 25, 76, 135s
Predicación y cultura, 347s; y diferenciación de conciencia, 317ss; y el evangelio, 347s
Predicción, condiciones de la, 219
Presencia y estado de sueño, 73s; y psicología existencialista, 72s; un evento psicológico, 14s
Presocráticos, 268
Primitivismo y teología académica, 137s; y creencia, 49s; y distinciones, 95; y mito y magia, 122; y símbolos, 72s
Primum mobile, 170
Principio de la cabeza vacía; atacado, 198; en el historiador, 216s; en la interpretación, 153; de exclusión de medio: e identidad, 94; y símbolos, 70; de subsidiaridad, 351
Principios, necesarios y autoevidentes, 306
Prioridad, en el entendimiento y en la voluntad, 121
Problema y misterio, 331ss
Procedimientos constructivos, 200; críticos, 200
Procesión, en teoría trinitaria, 334
Proceso de aprendizaje y conversión, 151, 156; y hermenéutica, 202s; en investigación, 145; autocorrección, 154s, 202, 294; para aprender palabras, 154s; teoría del proceso de aprendizaje para la exégesis, 151 ss
Proceso de llegar a creer, 49ss; de los datos a los resultados en teología, 125s; de crecimiento, 113; de comunicación interna, 70; lingüístico, 94s; evolutivo, 35
Proclo, 181
Progreso y autenticidad, 104, 280, 283; y categorías, 284; y declive, 57ss, 104; y fe, 118
Pronombres, desarrollo de posesivos a personales, 90
Proposiciones, analíticas, 306; en lógica, 74; como objetos de reflexión, 270

Proyección, 91, 109
Prueba o conversión como básica, 325, 327, 337; de la existencia de Dios, 104s, 117, 327; lógica, 326
Pseudo-Dionisio, 181
Psicagogía, 71
Psicoanálisis, 71
Psicología, aristotélica y facultad, 97s, 252s, 301; y conversión, 108s; relativa a la voluntad, 66; e interpretación, 203; sistemas interpretativos en, 71; y ciencias naturales, 173s; y reformación de los sentidos, 66
Psicosis y control consciente, 171
Psicoterapia, 81

Quaestio, 272, 289
Quantum, teoría y leyes necesarias, 273, 306, 307; y diversas filosofías, 233
Qumran, 185

Rabut, O., 123, 282
Racionalización y conversión, 56s; y ser moral, 43s; y amor del mal, 45
Rahner, K., 108, 235, 271, 319, 341
Ranke, L. von, 179, 191, 243, 308
Razón según el Vaticano I, 310ss; pura, 122
Realidad, su noción infantil, 207; descripción de, 221; fundacional, 129, 221s; conocimiento de la, 27, 43s, 96; mediatizada, 80s; esfera de la, 78s
Realismo, crítico: y términos plenos de significación, 79; y Hegel, 256s; y autotranscendental 233s; e historia, 199s; y el modo mediatizado por la significación, 232, 256; social, 66
Realización afectiva, 44s, 57; básica, 107, 112
Realización cultural, condición de posibilidad del avance cultural, 19; cultural desarrollo: etapas, 296ss; y Piaget, 35s; movimientos culturales, 128; variantes y no variantes del cambio cultural, 18s
Reconstrucción imaginativa, 178; interpretativa, 196s
Recurrencia y probabilidad emergente, 53s; y método, 12; de los bienes particulares, 53s; y empuje del sujeto, 44
Reduccionismo y ciencias humanas, 241s; y lenguajes, 249; y mito, 233
Reflejos, dominantes, 72
Reformación, 273s
Regalo del amor de Dios: carácter absoluto del, 329; comienzo de la fe, 123s; llamada a la santidad, 114, 234; y conversión, 108s, 233s, 316; frutos del, 44s, 236, 258; como gracia, 108s, 235, 281; como orientación a lo desconocido y transcendente, 328ss; y oración, 114, 234s, 258, 329s; revelado en Cristo, 114; y revelación, 275s; raíz de la unidad, 316; fuente de la comunidad, 346s
Reglas y método, 9, 13s, 21
Reino de Dios, 284
Relaciones, «si – entonces», 54, 74; personales, 55; en la teoría trinitaria, 334
Relativismo, atacado, 225; histórico, 188; y perspectivismo,

210; como problema en filosofía, 252
Religión en colapso, 237; áreas comunes en, 110; y declive, 280; desarrollo de la, 113s; histórica, 119; explicación especulativa de la, 72; símbolos de la, 72s; y teología, 9, 138, 164, 261, 320, 341
Respuesta y enamoramiento, 119s; intencional, 36s, 43s, 62
Ressentiment, 39, 267
Revelación de Cristo, 288; y desarrollo histórico, 294; implícita y explícita, 340; y normatividad de las doctrinas, 291; la teología como reflexión sobre la, 288s; en el Vaticano I, 311ss
Revisión y estructura o teoría cognoscitiva, 10, 25s, 28; de ideales, 45
Revolución copernicana: en la historia, 199; y Kant, 256; teoría copernicana, 170
Richardson, A., 123
Rickert, H., 200
Rickman, H.P., 205
Ricoeur, P., 71, 91
Rogers, C., 39, 55, 72
Rol(es), 52, 346
Romanos, Carta a los, 1, 18-32 (327); 5, 5 (107, 271, 275, 316, 328); 8, 38ss (107); 12, 21 (283)
Ross, W.D., 11
Rothacker, E., 189
Russo, J., 90

Sacramentos, 300
Salmanticenses, 273
Salvación, 44
Santidad, llamada a la, **114, 234**; última dentro del **horizonte** del hombre, 105
Sarason, I.G., 72
Scheler, M., 37, 39, 61, 62, 267
Schlegel, F., 156
Schleiermacher, 160, 186, 203, 308
Schopenhauer, 99, 307
Schurr, V., 341
Seignobos, C., 194
Selbstvollzug, la Iglesia como, 348
Seminario, valor del, 165
Semi-racionalistas y Vaticano I, 313
Sensaciones, producidas a voluntad, 22
Sensismo y mito cognoscitivo, 207s
Sentidos, como aparatos, 65; y el sujeto que siente, 65s; y Parménides, 94; y la ciencia, 66
Sentimientos y aprehensión de valores, 43s, 70; y función cognitiva de la significación, 92s; comunidad de, 54s, 62; expresión de, 76; y declive, 43s; y dialéctica, 238s; de compañerismo, 62; y culpa, 72s; y razones del corazón, 116; y respuesta intencional, 36s, 43s, 62; e interpretación, 161, 165ss; y lenguaje literario, 76; y mariología, 310; relativa a objetos, a los otros, a sujetos, 68; y símbolos, 68; y teoría, 115s; y valores, 42s, 70s, 238s
Ser, condiciones para la afirmación del, 78s; contingente y necesario, 103; mito cosmológico y ser divino, 92; en amor, 107, 111, 114, 283; Parménides y el, 94; esferas del, 78; noción transcendental del ser y misterio, 111s
Ser divino y mito cosmológico, 92s; amor divino como valor originante, 117; y proceso universal, 112s; nociones objetivas y transcendentales, 90s
Shakespeare, 203
Shamanismo, 267
Sic et non, 272, 288
Significación, actos de, 77, 81; activa, 77; modos antiguos de, 166s; portadores de, 61ss, 172, 342; común, 81, 112, 172, 204s, 342ss; como comunicativa, 81, 342, 347s; y comunidad, 77, 172; y lo concreto, 172, 204s; como constitutiva, 81, 171, 173s, 297s, 342, 347s; de las doctrinas, 289s, 302s, 304s; del dogma, 312ss; como efectiva, 77s, 91s, 238s, 297s, 342, 347s; como eficiente, 80s, 91s; elemental, 67, 70s; elementos de la, 77ss, 166s, 172; y sentimientos, 36, 93; funciones de la, 79ss, 172, 297; e investigación histórica, 172; y vivencia humana, 138, 204; y ciencias humanas, 134; encarnada, 76s, 161; intersubjetiva, 63ss; y lenguaje, 247ss; lingüística, 64, 70s, 73ss; literal, 330s; significaciones de la, 170; y significado, 77; metafórica, 330s; modos de la, 166s; y mito, 92; y ontología, 342; performativa, 78, 107s; permanencia de la, 293, 310ss; y filosofía, 96; potencial, 77; campos de, 84ss, 120, 250ss, 258, 265, 279; religiosa, 81, 113; fuentes de la, 77; estadios de la, 88ss, 109, 113s, 167, 172; sistemática, 296ss, 318s; de un texto, 162, 163; y lo universal, 172; mundo mediatizado por la, 34, 36s, 79s, 91, 95, 97s, 114, 214, 232s, 255ss, 294; mundos de la, 250ss
Signo, convencional, 73
Silencio y amor, 114s; y oración, 250, 258, 329s
Simbiosis de la madre y el niño, 122
Símbolos ascensionales y compuestos, 69; definidos, 68; y comunicación interna, 70s; interpretación de los, 71s; leyes de los, 76; y lógica 76; significación de los, 77; y teología antigua, 121; patología de los, 89
Simeón Estilita, 216
Simmel, G., 138, 200
Simon, B., 90
Sintoísmo, 110
Sistemática, su intento, 131, 332, 337s; y comunicaciones, 141; y conflictos, 335; opciones cerradas en la, 328ss; continuidad y desarrollo de la, 338 ss; distinta de las doctrinas 324s; funciones de la, 323ss
Sitz im Leben, 177
Smith, C., 189, 209, 214, 225, 239
Snell, B., 93, 99s, 167, 253, 295
Snyder, P.L., 187, 197
Sobrenatural-natural, distinción medieval, 300s
Socialización, como crecimiento a través de la significación común, 82; historiadores no exentos de, 216s
Sociedad, base de la, 345s; y mito cosmológico, 92; y bien de orden, 52, 345, 346s; estudiada por los sociólogos, 242, 344s

Sociología y ética, 241s; del conocimiento, 46; y ciencias naturales, 173s; estilos de, 241s
Sofistas, 94
Sonrisa, fenomenología de la, 63ss
Spätjudentum, 292, 316
Spinoza, 98
Stählin, 288, 298
Stekel, W., 39
Stern, F., 191, 195, 214, 238
Stinette, C.R., 164
Stylus curiae, 302
Subjetividad y conocimiento objetivo, 257s, 285; objetivación de la, 246, 251s, 255; de los filósofos, 257s; que alcanza a Dios, 35; y valor, 226
Substratum, en Aristóteles, 170
Sueño(s) y enfoque existencial, 73; establece las fuentes de significación, 77; y conciencia despierta, 95
Sujeto y arte, 66s; y comunidad, 35; y conversión, 130; y lenguaje, 74s, 90s; como operador, 15; presente a sí mismo, 15; revelado, 21ss, 278s; especialización del, 126, 138, 143; unidad de un, 137

Tarea(s), del apologista, 123; del teórico cognoscitivo, 156; y comunidad, 346s; de la dialéctica, 238s; del exegeta, 151s, 172; del historiador, 172, 178, 192; y bien humano, 53, 55; de respuesta intencional, 239; del metodologista, 275, 303, 341; de la teología moderna, 316s; de la crítica textual, 132, 162, 192s; de la teología, 135, 164, 187, 275, 341
Tecnología y ciencia, 101
Temor, objetos de, 171
Teología, apofática, 270, 329; autonomía de la, 319ss; y clasicismo, 9; correspondencia de especialidades funcionales con partes de la teología presente, 135; datos de la, 145s; desarrollo de la, 137ss, 340; unidad dinámica de la, 137ss; del encuentro, 164; fundamental, 130; y cuestión gnoseológica, 289; y estudios humanos, 349ss; catafática, 329; mediatizada y mediatizadora, 133, 142s, 261; medieval, 288s; metódica, 280s; moderna, 316s; natural, 325ss; objetos de la, 29s; antigua y campos de significación, 120s; y filosofía, 29ss, 325ss; práctica, 347s; como reflexión: sobre la revelación, 288s; sobre la religión, 138s, 164s, 261, 320, 341; especulativa, 325, 337; sistemática: acusaciones contra la, 138, 337s; términos básicos de la, 330s; como elitista, 337s; y natural, 325ss; teórica, 280s; dos fases de la, 132s, 136, 140s, 224, 261; en el mundo de la teoría, 251
Teologías, multiplicidad de, 265s; opuestas, 246s
Teólogos(s), autonomía del, 320s; autenticidad del, 320; conversión del, 264s; y método, 10, 30, 245ss, 264s, 278ss, 330s, 341
Teoría en Aristóteles, 98; emergencia de la, 75s, 84s; y humanismo, 101; modo de la, 88, 96; campos de la t. y sentido común, 84s; e interioridad, 86, 87, 115s, 120, 250, 257s, 265; mundos de la: su contenido, 251s; y crisis del tercer estadio de significación, 97s; su expresión, 250ss, 295s; y gracia santificante, 108
Terapia, 39, 71
Terencio, 100
Teresa de Avila, 267
Término(s), en interioridad, 120s; de la significación, 78s; y relaciones: básicas (generales y especiales), 278s, 330s; de la teoría cognoscitiva, 27s, 120, 278s; de las categorías teológicas generales, 278s; y modelos, 277s; del pensamiento sistemático, 267s, 333s
Tertuliano, 287s
Testigo, autodecepción del, 215
Texto, interpretación gramatical del, 202s; comprensión del, 151ss, 162s
Tiempo, absoluto, 170; definición aristotélica del, 169s; experiencia del, 171; no percibido directamente, 90; y el «ahora», 170s, 174; estandar, 170
Tillich, P., 108
Tomás de Aquino, 36, 98, 109, 118, 132, 158, 160s, 164, 206, 235, 251, 253, 273, 300s, 324s, 327, 333, 339; y Aristóteles, 98, 164, 251, 253, 300; y conceptualismo, 324; y diferenciación de operaciones, 35; y fines de la disputa, 325; y la gloria de Dios, 118; y gracia, 109, 158, 160s, 234; y teología natural, 328; posición en teología de, 273, 300, 324
Totemismo, 18
Toynbee, A., 221
Trabajo, división del, 75
Tradición, auténtica o inauténtica, 83, 157; ¿como base de la teología?, 146; como historia existencial, 175; la antigua t. que identifica fe y creencia, 124; y desarrollo teológico, 137
Tradicionalistas en el Vaticano I, 313
Traducciones y significación exacta, 74
Transcendencia, superenfática e hipoenfática, 112; mundo de la, 250, 257s
Transformación del conocer por el amor, 107s; del sujeto, 130; de símbolos, 70
Transvaloración de símbolos, 70; de valores, 107s
Trento, 146
Trinidad, teología en los primeros concilios, 304s; modelo en interioridad, 206; en el nuevo testamento y después, 332; tratamientos de Tomás de Aquino de la, 333s
Tucidides, 199

Unidad para las creencias en la experiencia religiosa, 120; y divisiones de la teología, 139; de la fe mal entendida, 315s; de las especializaciones funcionales, 125, 137ss; como meta del desarrollo, 137; de preguntas y respuestas acerca del universo, 103
Unificación de las ciencias, 31, 97s; social, 110
Uniformidad de la naturaleza, 219
Universo y absurdo, 107; carácter del, 103; fundamento del, 104,

330; singular, 20; como valor terminal, 117
Utopía, 54

Valor(es), aprehensión del, 43; de la creencia, 50; empequeñecimiento del, 39; fallo del, 237; común, 205; y cultura, 37, 44s, 292s; y dialéctica, 238ss; y sentimiento, 43, 70, 239; y amor, 107, 117, 122s, 236s; noción de, 37s, 40s; óntico, 37, 55; originante, 55s, 57, 117, 235; personal y religioso, 37s, cualitativo, 37, 55; de la ciencia, 241s; del seminario, 165; social, 37; terminal, 52, 55, 117, 345; transcendente, 116; concepto transcendental del, 19; verdadero y falso, 42, 46, 226; vital, 37, 44; y palabra de religión, 113
Vaticano I y doctrina acerca de las doctrinas, 321; y conocimiento natural de Dios, 271, 311, 326; y permanencia del dogma, 310ss; y enseñanza sobre la comprensión de los misterios, 300, 311, 324; y comprensión de las doctrinas, 311, 334
Vaticano II, giro bíblico del discurso en el, 273; doctrinas de la Iglesia hasta el, 332; y determinación de la significación de la Escritura, 318; y contextos relacionados, 305; precisión por la teología, 302; y revelación, 316; y variaciones en la predicación, 291s
Verdad, avance en la, 111s; colapso de la, 237; y conversiones, 235ss; concepciones griegas y hebreas de la, 297s; en la historia, 335; en el humanismo, 100s; en filosofía, 20; en la ciencia, 96s; y la sonrisa, 64; autoevidente y necesaria, 306s; y comprensión, 335ss; y mundo mediatizado por la significación, 80
Verificación, indirecta, 47s; en la historia, 173s; en el mundo de la interioridad, 250
Verstand como facultad de juicio, 153, 323
Vergote, A., 71, 112, 114, 122, 282
Verstehen y Bultmann, 308; como *Dasein*, 206; desarrollo del por R. Aron, 200; distinto del *erklären*, 222; visión de Heussi, 209
Vicente de Lerins, 311
Vico, 76, 199, 221
Violencia y valor-cualidad, 39
Virgilio, 101
Voegelin, E., 93
Voluntad, acto de la, 262; como poder arbitrario, 122; y autenticidad, 121s; y entendimiento, problema de prioridad, 120s
Voluntarismo y psicología de las facultades, 328
Vorverständnis, 157

Weber, M., 200, 220, 224, 242
Weltanschauung, su influencia sobre el historiador, 188s
Wilkins, B.T., 198
Winter, G., 89, 114, 242, 343
Wittgenstein, L., 247
Wolf, F., 203

«Yo» y «tú» transformados en «nosotros», 38

Zenón, 94
Zusammenhang de los acontecimientos, 192, 193s

ÍNDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN 9

1. EL MÉTODO 11
   1. Noción preliminar 12
   2. El esquema fundamental de las operaciones 14
   3. Método transcendental 21
   4. Las funciones del método transcendental 26

2. EL BIEN HUMANO 33
   1. Habilidades 33
   2. Sentimientos 36
   3. La noción de valor 40
   4. Juicios de valor 42
   5. Creencias 46
   6. La estructuración del bien humano 52
   7. Progreso y decadencia 57

3. LA SIGNIFICACIÓN 61
   1. Intersubjetividad 61
   2. Significación intersubjetiva 63
   3. Arte 65
   4. Símbolos 68
   5. Significación lingüística 73
   6. Significación personificada 76
   7. Elementos de la significación 77
   8. Funciones de la significación 79
   9. Campos de la significación 84
   10. Fases de la significación 88
   11. Lenguaje primitivo 88
   12. El descubrimiento del espíritu por los griegos 92
   13. La segunda y la tercera fase 95
   14. La consciencia indiferenciada en las últimas fases 99

4. RELIGIÓN 103
1. La cuestión de Dios 103
2. Auto-transcendencia 105
3. Experiencia religiosa 107
4. Expresiones de la experiencia religiosa 109
5. Dialéctica del desarrollo religioso 111
6. La palabra 113
7. Fe 116
8. Creencia religiosa 118
9. Una nota técnica 120

5. ESPECIALIZACIONES FUNCIONALES CONSTITUTIVAS DEL MÉTODO TEOLÓGICO 125
1. Tres tipos de especialización 125
2. División del método teológico en ocho especializaciones funcionales 127
3. Bases de esta división 132
4. Necesidad de una división 135
5. Una unidad dinámica 137
6. Conclusión 143

6. INVESTIGACIÓN DE LOS DATOS 145

7. INTERPRETACIÓN 149
1. Operaciones exegéticas básicas 151
2. Entender el objeto 151
3. Entender las palabras 154
4. Entender al autor 155
5. Entenderse a sí mismo 156
6. Juzgar si la propia interpretación es correcta 157
7. Una clarificación 160
8. Establecer la significación del texto 162

8. HISTORIA 169
1. Naturaleza e historia 169
2. Experiencia histórica y conocimiento histórico 174
3. La historia crítica 178

9. HISTORIA E HISTORIADORES 191
1. Tres manuales 192
2. Datos y hechos 195
3. Tres historiadores 197
4. *Verstehen* 202
5. Perspectivismo 207

6. Horizontes 214
7. Estructuras heurísticas 217
8. Ciencia y erudición 226

10. DIALÉCTICA 229
1. Horizontes 229
2. Conversiones y desintegraciones 231
3. Dialéctica: el tema de discusión 238
4. Dialéctica: el problema 241
5. Dialéctica: la estructura 243
6. La dialéctica como método 244
7. La dialéctica de los métodos: parte primera 246
8. La dialéctica de losmétodos: parte segunda 250
9. La dialéctica de los métodos: parte tercera 255
10. Una nota complementaria 258

11. EXPLICITACIÓN DE LOS FUNDAMENTOS 261
1. La realidad fundante 261
2. La suficiencia de la realidad fundante 263
3. Pluralismo en la expresión 265
4. Pluralismo en el lenguaje religioso 269
5. Categorías 274
6. Categorías teológicas generales 278
7. Categorías teológicas especiales 280
8. Utilización de las categorías 284

12. ESTABLECIMIENTO DE LAS DOCTRINAS 287
1. Diferentes clases de doctrinas 287
2. Diferentes funciones de las doctrinas 290
3. Variaciones en la expresión de las doctrinas 291
4. Las diferenciaciones de la consciencia 294
5. El descubrimiento progresivo del espíritu: parte primera 296
6. Contextos evolutivos 303
7. El descubrimiento progresivo del espíritu: parte segunda 305
8. El desarrollo de las doctrinas 309
9. La permanencia de los dogmas 310
10. La historicidad de los dogmas 313
11. Pluralismo y unidad de la fe 315
12. La autonomía de la teología 319

13. SISTEMATIZACIÓN 323
1. La función de la sistematización 323
2. Opciones 328
3. Misterio y problema 331
4. Comprensión y verdad 335
5. Continuidad, desarrollo, revisión 338

14. LA COMUNICACIÓN 341
1. Significación y ontología 342
2. Significación común y ontología 342
3. Sociedad, Estado, Iglesia 344
4. La Iglesia cristiana y su situación contemporánea 347
5. La Iglesia y las iglesias 352

Índice de materias y nombres 355